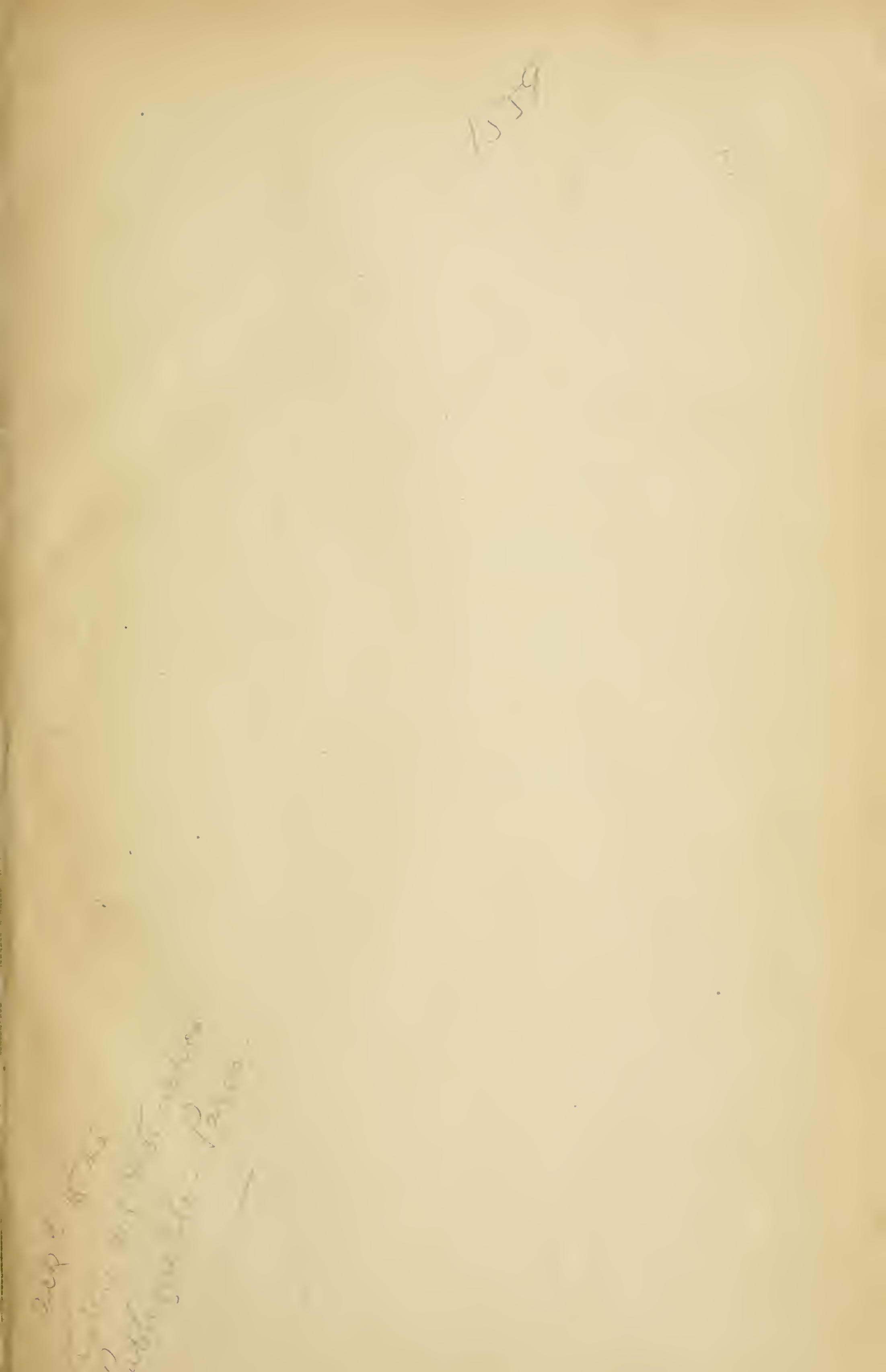

UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 00634235 6



LES SOURCES ET LE DÉVELOPPEMENT

DU

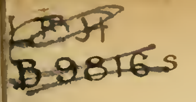
RATIONALISME

DANS LA LITTÉRATURE FRANÇAISE

DE LA RENAISSANCE

(1533-1601)

Imprimé avec le concours du fonds
Alphonse Peyrat.



LES SOURCES ET LE DÉVELOPPEMENT

DU

RATIONALISME

DANS LA LITTÉRATURE FRANÇAISE

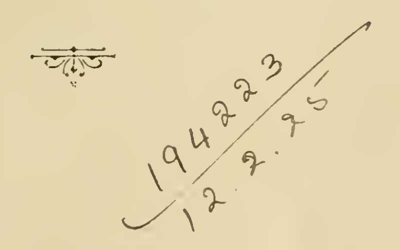
DE LA RENAISSANCE

(1533-1601)

PAR

HENRI BUSSON

Docteur ès Lettres



PARIS
Librairie LETOUZEY & ANÉ
Boulevard Raspail, 87 et Rue de Vaugirard, 82

1922

PRÉFACE

Déjà, en 1847, E. Saisset, analysant un livre sur G. Bruno dans la *Revue des Deux-Mondes*, se plaignait que la philosophie de la Renaissance fût trop peu étudiée au regard de la littérature de cette époque. Que dirait-il aujourd'hui s'il voyait si florissante l'œuvre critique commencée par Sainte-Beuve dans son *Tableau historique et critique de la poésie française et du théâtre français au XVIe siècle*, et si peu avancée l'étude des idées de la période la plus féconde de notre histoire ? On peut dire, en effet, que la philosophie de la Renaissance française est assez peu connue, malgré les travaux déjà nombreux, et quelques-uns considérables, qui ont été consacrés à la préréforme, à la Réforme, au stoïcisme, au platonisme. J'ai voulu tenter à mon tour l'histoire de la plus hardie de ces écoles et de la plus importante : le rationalisme.

J'ose assurer qu'il est indispensable de connaître ce courant si l'on veut comprendre et apprécier l'attitude de Rabelais, de Des Periers, de Montaigne, de Bodin, de Charron, de tous les chefs de l'opinion française au XVIe siècle. Pour qui l'ignorerait, bien des pages et même des livres où s'alimenta la pensée de nos pères seraient lettre morte, parce que les problèmes qu'ils agitent, encore qu'ils soient éternels, se sont transformés. Le XVIIe siècle lui-même, s'il marque, au moins dans ses manifestations les plus éclatantes, un souci d'apologétique contre la philosophie de l'âge précédent, s'explique en grande partie par cette réaction. Pascal presque entier et Descartes sortent de ce mouvement. Tel sermon de Bossuet

contre les libertins, telle élévation sur la création n'ont leur sens complet que pour ceux qui savent précisément à qui répliquait l'apologiste.

L'objet de ce livre est donc grand. Pour tout débutant il était audacieux de l'entreprendre. Pour moi, dans les circonstances où je l'ai exécuté, avec les faibles moyens d'investigation dont je disposais, ce dessein supposait quelque présomption. Je prie qu'on excuse ma témérité sur mon inexpérience et les fautes de mon livre sur la grandeur du sujet : *In magnis et voluisse sat est.*

Je n'aurais pas eu, ce me semble, le courage de l'entreprendre si je n'y avais été poussé par des maîtres plus expérimentés que moi : M. F. Strowski, rapporteur de cet ouvrage; M. Abel Lefranc, mon maître de l'Ecole pratique des hautes études; M. E. Jordan, en qualité de secrétaire de l'Association pour le développement des études supérieures dans le clergé. C'est grâce à leurs encouragements, à leur direction, à leur libéralité que j'ai pu entreprendre et exécuter ce travail. Lorsqu'il a été terminé j'ai été très touché de l'accueil que lui ont fait le Collège de France et la Sorbonne qui ont bien voulu contribuer à son impression. Que M[me] la Marquise Arconati Visconti, MM. G. Lanson, F. Aulard et A. Lefranc veuillent bien agréer à ce titre mes respectueux remerciements. J'offre à ce même titre les mêmes remerciements à l'Association pour le développement des études supérieures dans le clergé, à l'Alliance des Maisons d'éducation chrétiennes, à la mémoire de Son Eminence le Cardinal Dubourg et à son successeur Mgr Charost dont la générosité m'a rappelé les temps de la Renaissance, où l'Eglise était riche et les cardinaux humanistes. Il m'est impossible de nommer ici tous ceux qui m'ont rendu service ; mais je serais ingrat si je n'assurais de ma reconnaissance M. Pocquet du Haut-Jussé qui a bien voulu revoir avec moi mes épreuves et si je ne disais l'infatigable complaisance que j'ai rencontrée pendant six ans près des bibliothèques de Rennes, à la Nationale, à la Mazarine et à

l'Ambrosienne. Tous ces concours m'ont été précieux, bien moins encore par les ressources qu'ils mettaient à ma disposition que parce que j'ai cru voir que cet empressement s'adressait plus à mon livre qu'à ma personne et que tous ceux qui m'aidaient avaient conscience de contribuer à une œuvre d'un haut intérêt pour l'histoire des idées françaises. Puisse leur confiance n'être pas trop déçue !

Ce livre, du moins, est un livre de bonne foi. Je l'ai écrit en toute impartialité de pensée et de sentiments, sans préjugés ni parti pris, selon le programme de l'historien antique : *neque studere, neque odisse*. La seule sympathie que je me sois permise, ç'a été pour ceux-là, amis ou adversaires, dont j'ai tenté de retracer la pensée. Morts illustres ou inconnus, comment se défendre de les aimer, lorsqu'en les ramenant à la lumière on retrouve dans leur vie et dans leur conscience tant de traces de préoccupations et de luttes qui sont les nôtres, et sur leur visage un air d'ancêtres ?



AVANT-PROPOS

Le rationalisme est aussi ancien que la raison, si l'on entend par ce mot tout système philosophique qui applique la raison à la recherche du vrai. Mais il a pris de nos jours un sens plus restreint. Il n'est pas seulement la recherche des vérités religieuses par la raison, car à ce titre saint Thomas lui-même serait un rationaliste. Il consiste dans l'*application des méthodes rationnelles aux choses religieuses à l'exclusion de la foi : Revelationibus semotis, persistendoque pure infra limites naturales* (1).

Encore faut-il distinguer deux sortes de rationalismes. Quand l'examen rationnel porte sur les problèmes qui relèvent à la fois de la philosophie et de la théologie : existence de Dieu, Providence, Création, Immortalité, je l'ai appelé ratio-

(1) P. POMPONAZZI, *De Immortalite anim.*, procemium. L. OLLÉ-LAPRUNE a consacré toute une série de conférences à l'Ecole normale à définir et à analyser l'idée de Rationalisme. Après avoir noté les divers aspects du rationalisme, dialectique, scientifique, idéaliste, exégétique, il conclut que toutes ces formes peuvent se définir : « une doctrine ou une tendance qui fait que dans l'homme on ne voit que la raison, ou que dans la raison on ne voit que l'homme » (*La Raison et le Rationalisme*, p. 178). L. Ollé-Laprune suppose que le rationaliste a toujours une attitude agressive contre la foi. Il me semble qu'il faut distinguer. Il y a un rationalisme orthodoxe, puisque l'Eglise reconnaît le rôle de la raison dans la genèse de l'acte de foi. L'hérésie contraire est le fidéisme. Saint Thomas se place souvent au seul point de vue rationnel et HOUPPELANDE, dans son *Traité de l'Ame*, dont on verra plus loin l'analyse, prétend examiner le problème *seclusa fide, in lumine naturalis rationis* (IIa conclusion). Mais l'Eglise reconnaît aussi que certains de ses dogmes sont indémontrables. C'est être rationaliste que de vouloir les prouver par la raison, même avec l'intention de les défendre, comme l'a prétendu toute une école (N. de Cusa, Raymond de Sebonde, Postel). Cette forme du rationalisme est aussi hérétique. Il faut y joindre comme procédant de la même tournure d'esprit la prétention de *juger*, et non plus de *prouver*, tous les faits religieux à la mesure de la seule raison et de ne croire que ceux qui résisteront à ce contrôle. C'est là le vrai rationalisme. Il ne suppose pas toujours l'animosité contre la foi, pas plus que la foi ne suppose toujours défiance de la raison ou complaisance intellectuelle pour le dogme. Il est impossible de dire pourquoi saint Thomas et Pomponazzi, se plaçant tous les deux au seul point de vue rationnel en face du même problème, concluent inversement. Cela est du domaine de la conscience et demanderait à être analysé pour chaque cas particulier.

nalisme philosophique; quand la raison considère les dogmes d'ordre purement théologique : la Trinité, la Révélation, l'Incarnation, je l'ai appelé rationalisme théologique. Le premier fait presque exclusivement l'objet de la première partie de ce volume, le second se développe surtout dans la deuxième moitié du siècle, particulièrement à partir de 1570.

Toutes les fois qu'une révélation proposa des mystères à la croyance des hommes, la philosophie de son côté dut, ou se mettre d'accord avec cette révélation, ou s'y heurter. Dans la civilisation chrétienne en particulier, au temps même où la scolastique crut avoir concilié les exigences de la raison et celles de la foi, il resta toujours des philosophes qui les opposèrent. C'est précisément le lien qui unit, en dehors des averroïstes, les écoles de Scot, d'Abélard et d'Ockam.

Mais la Renaissance, en renouvelant l'étude de la philosophie grecque, devait renouveler l'antinomie. C'est ce mouvement dont je veux étudier les *sources* et le *développement* (1).

La source principale du rationalisme moderne, c'est l'Italie, et dans l'Italie, l'école de Padoue. Elle avait reçu, en effet, des averroïstes du XIII[e] siècle le principe fondamental du rationalisme : l'opposition de la foi et de la raison (2); elle l'applique

(1) D'autres l'ont essayé avant moi. Alb. DESJARDINS dans ses *Moralistes français du XVI[e] siècle* (1870) et dans ses *Sentiments moraux au XVI[e] siècle* (1887) a surtout cherché à prouver l'influence — considérable il est vrai — de la foi en matière de morale et y aurait réussi si ses sources étaient plus abondantes et plus sérieuses. RENAN dans la fin de sa thèse sur *Averroès et l'Averroïsme* étudie l'Université de Padoue, l'un des centres les plus actifs du rationalisme européen. M. MABILLEAU l'a fait avec beaucoup de talent dans le premier chapitre de son *Cremonini*. Mgr BAUDRILLART a essayé une vue d'ensemble dans son livre sur *l'Eglise, la Renaissance et le Protestantisme*. Surtout M. BUISSON a creusé profondément les origines du protestantisme libéral dans son livre si complet sur *Castellion* et, sur bien des points, il a effleuré le sujet que je traite. M. CHAUVIRÉ a aussi caractérisé les causes et l'extension du rationalisme à la fin du XVI[e] siècle dans la préface de son édition de l'*Heptaplomeres* de BODIN (p. 24-26). Récemment, enfin, M. R. CHARBONNEL a tenté l'étude même que je présente aujourd'hui dans ce livre. Mais — heureusement pour moi dont le travail était alors assez avancé — il n'a étudié que la fin du XVI[e] siècle et le début du XVII[e].

(2) PICAVET, dans la *Revue philosophique*, 1911, p. 310; *Esquisse d'une histoire des philosophies médiévales*, ch. VIII, p. 212; *L'Averroïsme et les Averroïstes du XIII[e] siècle*, mémoire présenté au Congrès d'histoire des Religions, 1900 (*Revue d'histoire des religions*, 1902).

comme Averroès aux dogmes de la Création, de la Providence, de l'Immortalité.

J'aurais même pu, et j'en ai reçu le conseil d'une bouche bien autorisée (1), me borner à étudier l'influence de l'école padouane sur la philosophie française (2). Mais je n'ai fait ici de la philosophie qu'en vue de la littérature. Et lorsqu'on traite une page hétérodoxe de nos grands auteurs, on s'aperçoit tout de suite qu'elle contient des idées de provenances les plus disparates. Il me fallait donc, sous peine de renoncer à la deuxième partie de mon travail, établir dans la première un exposé aussi complet que possible des sources d'idées rationalistes où pouvaient puiser les auteurs de la Renaissance française. Les Italiens y gardent la place principale comme ils l'ont eue dans l'histoire; mais j'ai dû consacrer un chapitre à certains livres des anciens dont l'influence a été considérable, un autre à ceux des protestants qui ont abouti au socinianisme, un autre enfin aux mystiques qui ont renouvelé dans le second quart du siècle les sectes d'illuminés du moyen âge.

L'étude se divisait ainsi d'elle-même en deux grandes périodes : une période d'incubation (1530-1550 environ). pendant laquelle les germes d'incrédulité sont apportés en France par les étudiants, les professeurs, les livres; une période de développement, lorsque le rationalisme, contenu jusqu'alors à peu près exclusivement dans les livres latins, passe dans la littérature française renouvelée. Cette phase commence avec la Pléiade (1550 environ) et se développe sans cesse. J'aurais pu en prolonger indéfiniment l'exposé. J'ai pensé qu'en l'arrêtant à la fin du siècle, il me serait possible de montrer toute l'ampleur du mouvement rationaliste. Mais,

(1) M. Rebelliau.

(2) M. Charbonnel conclut ainsi : « Dire que les Italiens ont fait pénétrer plus profondément dans l'esprit européen les idées les plus hétérodoxes de l'averroïsme, ce serait adopter une formule assez simple, mais ce serait indiquer le sens de leurs efforts et en résumer assez nettement le résultat » (*La pensée italienne et le courant libertin*, p. 714).

au cours de ces deux tiers de siècle, on rencontre des dates plus précises qui peuvent marquer l'aboutissement ou le point de départ de tout un mouvement d'idées. En 1533, Dolet prononce son premier discours de Toulouse ; comme il est le plus célèbre des padouans français, j'ai choisi cette date pour point de départ de toute cette étude [1]. Dans le premier tiers du siècle, en effet, si l'on excepte des cas sporadiques comme ceux de Jean Langlois, Haymon de la Fosse, Jean Vallière, il ne semble pas qu'il y ait de vrais rationalistes. Le Fèvre d'Etaples, Budé, Erasme ont la foi et, s'ils veulent réduire la théologie, si l'antiquité ressuscitée les charme, il ne leur est jamais venu à l'idée de construire un système de métaphysique ou de morale en dehors de la religion. Ils attaquent les moines, le célibat ecclésiastique, mais non la théologie ni la morale chrétienne. Tout au plus tendent-ils au protestantisme. Dans les dix années qui suivent 1533, les disciples des philosophes de Padoue et les Italiens eux-mêmes apportent en France les idées rationalistes. Pourtant, ces idées ne sont pas encore très répandues, puisque ni Rabelais dans ses deux premiers livres ni Des Periers dans le *Cymbalum* ne semblent les connaître.

En 1542, plusieurs événements indiquent une pénétration plus intense. C'est à cette date que Vicomercato inaugure la chaire de philosophie du Collège de France et y fait monter avec lui l'averroïsme. Cette même année Postel dénonce la présence à Paris des disciples de Pomponazzi et jette le cri d'alarme, pendant que A. Funée envoie à Calvin un rapport sur l'existence, à Paris également, de libertins. L'année suivante (1543), Gentien Hervet signale dans deux préfaces — dont une au roi — l'existence et la doctrine des « athées ». Dès lors, la lutte est ouverte. Vicomercato d'une part et ses élèves,

(1) M. A. LEFRANC, dans sa préface de l'édition de l'*Institution chrétienne*, p. 25-27, et M. HAUSER (*De l'Humanisme et de la Réforme en France*, *Revue historique*, juillet 1897) sont d'accord pour placer entre 1530 et 1540 l'extension de la libre pensée française. Garasse propose comme point de départ de l'athéisme le livre d'Ant. CORNÉLIUS : *Exactissima infantium in limbo clausorum querela* (1531). On verra la discussion de cette assertion dans BAYLE, *Dict.*, art. Wechel, note B.

Rabelais dans les IIIe, IVe et V^{e} livres d'autre part, luttent contre des adversaires déjà nombreux, dont les principaux sont Ramus et Postel. Pendant cette même période les libertins spirituels venant des Flandres envahissent nos provinces du Nord et de l'Est, s'insinuent en Normandie, à Paris et jusque dans l'entourage de Marguerite de Navarre. Les systèmes théologiques hétérodoxes relatifs à la Trinité ou à la personne de Jésus (unitarisme, sabellianisme, arianisme) renaissent sous des formes diverses dans la personne de Gribaldi, de Servet et des premiers protestants libéraux. J'ai pensé que je pouvais arrêter toute cette première partie en 1553. A cette date, en effet, Vicomercato a publié ses principaux écrits, Rabelais meurt; dans le camp opposé, Postel arrête la publication de ses ripostes; Calvin lance son *Traité des scandales;* Muret et Turnèbe proclament comme acceptées par les catholiques eux-mêmes certaines thèses padouanes; Le Roy, De Puy-Herbaut, Ch. de Sainte-Marthe, au contraire, dénoncent le danger de l'aristotélisme et le triomphe des libertins.

Cette date a, du reste, l'avantage de coïncider avec la vraie Renaissance française et m'a permis d'arrêter là l'examen des sources libertines pour étudier l'expansion du rationalisme dans cette Renaissance. Mais ici se présentait une grosse difficulté de méthode. Dans cette première partie où je n'avais à étudier que des philosophes, il était facile de les classer selon l'école dans laquelle les rangent leurs idées. De plus, l'apport successif des humanistes, des Italiens, des protestants libéraux, me permettait de suivre à peu près l'ordre chronologique. Mais, en laissant les philosophes pour étudier les littérateurs, je m'exposais à trouver chez le même homme les influences les plus diverses et les idées les plus disparates. Il m'a donc semblé que je ne devais plus tenir compte de la provenance italienne, antique, mystique, de leurs idées, mais chercher une autre classification. Il fallait se baser non sur la couleur de leur système, mais sur le degré de leur incré-

dulité. Et c'est ainsi que j'ai été amené à grouper les incrédules de la seconde moitié du siècle en trois familles :

a) Ceux qui continuent le rationalisme d'origine padouane, et qui souvent arrivent à maintenir en eux la foi, en même temps que le culte de la raison.

b) Ceux qui, poussant à l'extrême les conclusions des premiers, arrivent à l'athéisme, ou du moins au déisme.

c) Ceux qui continuent le rationalisme théologique de la première période et nient la Révélation.

Dans la bibliographie de mon travail, j'ai dû admettre non seulement les auteurs hétérodoxes, mais aussi les apologistes. Au XVIe siècle, en effet, il était impossible d'écrire tout ce qu'on pensait : les apologistes sont alors des témoins précieux du développement des idées rationalistes.

On sait, d'ailleurs, — Renan l'a noté avec malice [1], — que les livres qui prétendent réfuter les hérésies sont souvent, par l'insuffisance de la réfutation ou par le trop consciencieux exposé des erreurs, un véhicule puissant des théories qu'ils croient combattre. J'en ai tiré parti, autant que possible, non pas en reproduisant leurs réfutations, mais en relevant les doctrines qu'ils prêtent à leurs adversaires.

Le travail ainsi compris pourra sembler bien complexe, mais il ne faut pas oublier que quatre ou cinq questions seulement en forment toute la trame. Le rationalisme philosophique, en effet, s'attaque uniquement aux questions suivantes : antinomie de la raison et de la foi, création et Providence, miracles, immortalité de l'âme; le rationalisme théologique fait d'abord renaître l'évhémérisme, puis reproduit l'argumentation des païens du second siècle contre l'Incarnation et la divinité de Jésus-Christ. Suivre l'affaiblissement ou la transformation de ces croyances au cours du siècle, en étudiant séparément des séries aussi complètes que possible de traités de l'immortalité, ou des théodicées, ou les pages dispersées sur l'évhémérisme,

(1) RENAN, *Souvenirs de jeunesse*, IV, Issy II.

telle a été ma méthode de recherche. Elle est extrêmement précise [1]. Mais dans l'exposé, elle eût engendré une monotonie insupportable, en faisant suivre un grand nombre de traités qui se ressemblent : la seule question de l'immortalité ne suppose pas moins d'une soixantaine d'opuscules. C'est pourquoi j'ai préféré suivre dans le volume l'ordre chronologique, en groupant les livres qui traitent de la même question, autant que je l'ai pu, dans chaque période. En tout cas, le retour permanent des mêmes problèmes garde, si je ne m'abuse, une certaine unité à l'ensemble et relie entre elles les diverses époques.

Je n'ignore pas que je suis loin d'avoir épuisé le sujet. Dans la deuxième partie spécialement, j'ai laissé de côté à dessein toute la littérature latine. J'ose espérer cependant que ce qu'on pourra ajouter à mon livre ne fera que vérifier mes conclusions et remplir des cadres désormais définitifs.

(1) Il ne sera pas inutile de noter que c'est celle qu'a suivie M. LECKY dans son livre : *The rise and influence of rationalism in Europe*. Il l'expose lui-même dans sa préface. I, XXII, et II, V, p. 98.

PREMIÈRE PARTIE

SOURCES ET INFILTRATIONS

(1533-1553)

LIVRE PREMIER

(1533-1542)

CHAPITRE PREMIER

Quelques sources antiques.

I. Influence de l'humanisme. — II. Auteurs grecs : Aristote, Lucien, Plutarque. — III. Auteurs latins : Lucrèce, Cicéron (l'athéisme du *De Natura Deorum*, le déterminisme du *De Divinatione*) ; Pline (contre la Providence et l'immortalité).

I

Toutes les fois que la pensée chrétienne s'est rencontrée avec la philosophie des gentils, le même problème s'est posé : y a-t-il compatibilité entre les deux littératures? Et si la perfection de la forme dans les livres anciens, le goût du beau chez les chrétiens ont toujours vaincu les résistances de l'orthodoxie, c'est cependant par une sorte d'inconséquence que l'on a laissé des esprits chrétiens se nourrir de l'esprit païen. On se souvient des scrupules des chrétiens de Césarée que dut calmer saint Basile (1) ; des remords de saint Jérôme et des reproches que lui fit le Seigneur dans une vision, parce qu'il avait gardé dans sa retraite une petite cassette de livres classiques, et qu'après avoir jeûné il lisait Cicéron ou

(1) *Ad adolescentes de legendis libris gentilium.*

Plaute [1]; des regrets de saint Augustin, lorsque, se rappelant l'éducation littéraire qu'il avait reçue, il se plaignait qu'on l'eût forcé à boire le vin de l'erreur dans des vases de choix [2]. Mais Basile, Jérôme, Augustin, Ambroise même qui se posa aussi le problème [3], avaient, par leur éducation, des attaches avec la littérature païenne qui les empêchaient d'être trop rigoureux. Lorsque la Renaissance remit en face des consciences affinées par des siècles de piété les livres des gentils, on s'aperçut vite du danger. Pétrarque songea un instant à laisser le commerce des classiques pour s'adonner aux études bibliques [4]. Dès le début de notre Renaissance naissent les scrupules, là même où on ne les attendait pas.

Erasme se plaint qu'on abandonne l'étude de la théologie pour s'appliquer à la philosophie antique [5]. Il demande qu'on ne touche à la littérature profane qu'avec choix et discrétion et à un certain âge seulement [6]; il craint qu'à la faveur de la résurrection de l'ancienne littérature le paganisme n'essaie de relever la tête [7]. Et dans sa vieillesse (1527), il prétendait résumer son œuvre en disant : « J'ai aussi travaillé à ce que les bonnes lettres qui, en Italie et surtout à Rome, ne sentaient presque que le pur paganisme, se missent bonnement à rendre le son du Christ [8] ».

(1) SAINT JÉRÔME, *Epist.* XXII; voir ce récit dans DE BROGLIE, *L'Eglise et l'Empire Romain au IVe siècle*, V, p. 220 et suiv., ou G. BOISSIER, *La Fin du Paganisme*, I, p. 328.

(2) « Non accuso verba quasi verba lecta atque pretiosa, sed vinum erroris, quod in his nobis propinabatur ab ebriis doctoribus, et nisi biberemus cædebamur », *Confessiones*, I, XVI. La querelle s'est renouvelée de nos jours entre l'abbé Gaume et Mgr Dupanloup.

(3) G. BOISSIER, *op. cit.*, I, p. 339 et suiv.

(4) GUIRAUD, *L'Eglise et les origines de la Renaissance*, p. 69.

(5) Préface du *Nouveau Testament* (1515). Texte cité dans RENAUDET, *Préréforme et Humanisme*, p. 126.

(6) *Enchiridion*, ch. II, texte cité *ibid.*

(7) « Unus adhuc scrupulus habet animum meum, ne sub obtentu priscæ literaturæ renascentis caput erigere conetur paganismus ». Lettre à Wolfgang Köpflein du 26 février 1517, datée d'Anvers, HERMINJARD, *Correspond. des Réf.*, I, n° 10.

(8) Lettre à Maldonato citée par HUMBERT, *Origines de la théologie moderne*, p. 233.

Et pourtant Erasme lui-même nous présente le spectacle d'un humaniste si enthousiaste de l'antiquité qu'il y cherche même la règle de ses mœurs. A la lecture des traités philosophiques de Cicéron, il l'oppose à Scot et déclare qu'il brûlerait volontiers toute l'œuvre du théologien pour sauver les traités du philosophe [1]. Et, citant un passage du *De Senectute* où Caton dit qu'il sortira de la vie, ainsi que d'un hôtel et non d'une maison, et qu'il aspire à rejoindre les Esprits qui l'attendent de l'autre côté : « Qu'est-ce qu'un chrétien pourrait dire de plus saint? s'écrie Erasme. Plût au ciel que les conversations des moines fussent aussi belles! Que peut-on dire de plus divin? » Platon y est comparé à saint Paul. La mort de Socrate surtout le ravit autant que celle des martyrs : « Quand je lis des récits de ce genre sur de tels hommes, c'est à peine si je puis m'empêcher de dire : Saint Socrate, priez pour nous [2] ». Et un jour que, obligé de voyager, il a emporté avec lui une petite édition du *De Officiis*, il rend compte de ses impressions en ces termes : « Cette lecture m'a tout embrasé pour la recherche du bien et de la vertu, au point que je n'ai jusqu'ici rien senti de semblable à la lecture de certains de nos contemporains, qui, étant chrétiens, enseignent les mystères de la philosophie chrétienne et dissertent sur les mêmes sujets avec non moins de subtilité que de froideur. Pour moi, je ne sais ce que ressentent les autres, mais voici ce qui m'est arrivé;... je songeais en moi-même tout en lisant : voilà donc ce qu'un païen écrit pour des païens, un laïque, pour des laïqûes (*prophanus prophanis*). Et, dans ses préceptes de vie, quelle équité, quelle sainteté, quelle sincérité, quelle vérité, comme tout est naturel, comme rien n'est falsifié ni amollissant! Quel courage il exige de ceux qui dirigent l'Etat! Quelle figure aimable et admirable de la vertu il place devant nos yeux! Quels nombreux, quels saints, quels divins enseignements, sur l'aide désintéressée que l'on doit à tous, sur

(1) *Convivium religiosum*, *Colloques*, I, p. 123.

(2) *Ibid.*, I, p. 126.

le culte de l'amitié, sur l'immortalité des âmes, sur le mépris de ces biens dont l'amour fait tout faire et tout supporter au troupeau actuel, je ne dis pas des chrétiens, mais des théologiens et des moines ! (1) ».

Il est aussi enthousiaste des *Tusculanes*, dont il vante l'élévation. La morale de Cicéron le ravit, au point qu'il est persuadé qu' « il y avait du divin dans l'âme d'où sont venues ces maximes ». Il met Cicéron bien au-dessus des « Juifs grossiers » et le croit au ciel (2). Si l'on songe pourtant qu'Erasme était l'adversaire des cicéroniens, on soupçonnera quel a dû être le culte de ces derniers pour leur maître : « C'était vraiment un culte réel, dit M. Copley Christie... L'inspiration divine de Cicéron était aussi absolument reconnue par Longueil, par Hortensio Lando, par Dolet et par les cicéroniens en général, que l'est de nos jours l'inspiration d'autres écrits par des hommes dont la science et la vertu font respecter les opinions (3) ».

Le résultat de cet engouement pouvait déjà être grave, c'est la laïcisation de la morale. On s'habitua à chercher dans les anciens des règles et des exemples de vie qu'on n'avait jusqu'alors demandés qu'à l'Evangile, aux moralistes chrétiens et aux vies des saints (4). Mais si nous considérons l'influence des anciens sur les idées seulement, le danger était bien plus grave encore.

C'était toute une philosophie, en effet, qui ressuscitait avec eux. A les lire, nos humanistes apprenaient d'abord à raisonner d'une façon plus libre, plus humaine, que ne leur

(1) *Jacobo Tutori, inclytæ civitatis Antverpiensis Pensionario*, reproduite dans l'édition de Lyon, 1556, et datée du 10 septembre 1519.

(2) Trad. NISARD, édit. Didot, III, 620. Il est curieux de voir que saint Jérôme, dans la lettre XXII citée plus haut, se plaint aussi que lisant les prophètes après Cicéron il les trouvait grossiers.

(3) *Dolet*, ch. I, p. 12 à 14.

(4) Je touche ici l'un des points les plus intéressants de l'invasion du rationalisme : la laïcisation de la morale. J'ai dû renoncer à le traiter pour ne pas compliquer mon travail. On trouvera sur les origines de la morale indépendante un article très documenté de M. Dedieu auquel il n'y a rien à critiquer et peu à ajouter, et qui porte précisément sur l'époque que j'étudie, dans la *Revue d'Apologétique*, juillet 1909 et suiv.

avaient appris les scolastiques. Quand Janotus de Bragmardo a prouvé *in modo et figura* d'après la méthode des *suppositions* et des *parva logicalia* que la Sorbonne lui doit une paire de chausses et dix pans de saucisses, « lui fut respondu qu'il se contentast de raison et que aultre bribe n'en auroit. — Raison! dist Janotus, nous n'en usons poinct ceans (1) ».

Quatorze ans plus tard (1546), il faut entendre Pierre Ramus évoquer et opposer l'ancienne et la nouvelle philosophie : « Evoquons, dit-il, quelque docteur de cette école mort il y a cent ans. Quels seront ses sentiments? Si, au souvenir qu'il a gardé de son temps, il compare le nôtre, je veux dire non pas nos espérances, mais les fleurs écloses déjà de l'union des lettres et de la science en France, en Italie, en Angleterre, ne restera-t-il pas stupéfait et foudroyé? Il n'entendait qu'un langage barbare, malhabile : il entendra des gens de tout âge et innombrables parler et écrire un latin élégant. Pour le grec, il entendait ce proverbe : *Græcum est, non legitur* ; il entendra des maîtres qui, non seulement lisent le grec très facilement, mais qui expliquent toute cette langue avec une grande habileté. Comparerai-je les ténèbres où étaient ensevelis les autres arts avec la lumière et l'éclat d'aujourd'hui? Il entendait parmi les grammairiens les Alexandre de Ville-Dieu, en philosophie les Scots et les Espagnols, en médecine les Arabes, en théologie des gens sortis je ne sais d'où ; il entendra Térence, César, Virgile, Cicéron, Aristote, Platon, Galien, Hippocrate, Moïse et les Prophètes, les Apôtres et les autres messagers, vrais et authentiques, de l'Evangile, et même dans toutes les langues. Ce changement ne lui sera pas moins étonnant que si, sorti des entrailles de la terre, il voyait tout à coup levant les yeux au ciel, le soleil, la lune et les étoiles (2) ».

(1) Rabelais, I, 20.

(2) *P. Rami oratio de studiis philosophiæ et eloquentiæ conjungendis, Lutetiæ habita anno 1546*, édit. de *Collectaneæ præfationes*..., p. 304-305. — Sur le même sujet, voir une page de 1561 plus méprisante encore pour la scolastique et célébrant avec enthousiasme la réforme de François Ier dans les œuvres de Lambin (*Lambini Præfat. et epistol.*, p. 125-127).

Au raisonnement ils apprirent à substituer la raison, à l'argumentation d'école, la libre et sereine discussion. A l'imitation de Cicéron et de Platon, ils aimèrent à traiter les questions philosophiques sous forme de dialogues, où le pour et le contre se trouvaient exposés tour à tour par des personnages différents: Du *Cymbalum* à l'*Heptaplomeres*, c'est la forme préférée des philosophes.

Mais les livres philosophiques de l'antiquité ne révélèrent pas seulement à nos pères une nouvelle méthode de discussion, ils effectuèrent aussi la pénétration de la pensée antique. « L'humanisme, dit excellemment M. Hauser (1), est essentiellement la conception des *humaniores litteræ*, c'est-à-dire l'affirmation hardie que l'étude des lettres antiques rendra l'humanité plus civilisée, plus noble et plus heureuse, plus semblable à ce qu'elle était dans ces cités brillantes où l'être humain se développait en liberté ».

Aussi, voyons-nous nos premiers humanistes, avant même que les philosophes padouans aient donné au rationalisme français la tournure qu'il a prise et fixé les points du dogme qu'il a attaqués, prendre vis-à-vis de l'Eglise une attitude non pas hostile assurément, mais douteuse. Le Fèvre d'Etaples, « parti de l'aristotélisme de l'école... en est venu peu à peu, par une lente évolution, aux témérités qui ont fait de lui le père de la Réforme française (2) ». Erasme, « par la logique de sa doctrine et de ses dédains, était conduit à un christianisme de plus en plus élémentaire et simplifié, presque rationnel (3) ».

(1) *Réforme et humanisme en France* (*Revue Historique*, 1897, p. 261 et suiv.), cf BAUDRILLART : « Le terme logique de l'humanisme n'était pas davantage les doctrines luthériennes ou calvinistes; c'était beaucoup plus le rationalisme, absolu pour les esprits orgueilleux et enivrés de leurs propres forces, conciliable pour les autres avec les croyances religieuses de juste milieu » (*L'Eglise catholique, la Renaissance et le Protestantisme*, p. 153-154).

(2) DELARUELLE, *G. Budé*, p. 45 et 48.

(3) RENAUDET, *Préréforme et Humanisme*, p. 685. Mgr BAUDRILLART est beaucoup plus sévère : « ce qu'il prône sous le nom de philosophie chrétienne, au fond c'est la sagesse antique .. C'est lui qui a lancé l'humanisme dans la voie du mépris absolu du moyen âge, de la philosophie scolastique et de l'influence de l'Eglise », *op. cit.*, p. 47 à 49. NISARD : « Les colloques développèrent l'esprit libre penseur qui fut si florissant au XVIe siècle. » (*Renaissance et Réforme*, I, 192.)

Ils rajeunirent à la fois par des arguments nouveaux et surtout par l'autorité des contradicteurs les discussions dogmatiques. A voir que des hommes graves et artistes avaient nié l'immortalité ou seulement hésité entre la croyance et la négation, que des esprits si complets et si puissants étaient restés dans l'incertitude des grands problèmes religieux, n'y avait-il pas lieu de se défier de ceux qui prétendaient depuis quelques siècles en donner une assurance rationnelle ? Souvent aussi, le même livre qui concluait par un acte de foi à la religion reproduisait auparavant avec complaisance les objections des incrédules. Combien en lisant, par exemple, le *De Natura Deorum* ou le *De Divinatione* furent plus frappés des négations de Cotta et de Cicéron que des réfutations de Balbus et de Quintus Tullius.

Ce sont les livres de cette dernière catégorie que je voudrais énumérer dans ce chapitre et je me bornerai à ceux que l'on trouve le plus souvent cités dans la littérature hétérodoxe de notre Renaissance.

II

Le plus grand ennemi de la foi au XVIe siècle, c'est précisément celui qui en avait été le soutien pendant tout le moyen âge, Aristote. A vrai dire, par lui-même il est neutre ; mais si saint Thomas a réussi à faire du péripatétisme le fondement de la scolastique, avant lui Averroès en avait fait le système le plus redoutable pour le christianisme. Son *De Anima*, son *De Mundo*, sa *Métaphysique*, en particulier, expliqués par les disciples lointains d'Averroès, vont devenir, à la Renaissance, la source de beaucoup la plus importante de l'incrédulité. Dès lors, ce n'est pas tant l'histoire du péripatétisme que nous allons avoir à faire que celle de ses commentateurs. Et ainsi, il nous est inutile de lui consacrer

ici quelques pages insuffisantes, puisque les deux tiers de ce livre ne parleront que de sa doctrine [1].

Le danger de l'aristotélisme n'est pas particulier à la Renaissance. Campanella, qui fit, il est vrai, sa bête noire d'Aristote, a écrit à grands traits l'histoire de cette hérésie. Dès les premiers siècles chrétiens, on entreprit de le réfuter dans un livre qu'on attribue à saint Justin [2], précisément sur les mêmes points où la Renaissance va voir en lui un adversaire de l'orthodoxie. De Lactance à saint Bernard, la plupart des Pères de l'Eglise le combattent ou le tiennent en suspicion. Et saint Vincent Ferrier disait de lui et d'Averroès qu'ils étaient « la fiole de la colère divine renversée sur les eaux de la sagesse chrétienne ». Le génie de saint Thomas ne put empêcher que toute une école ne demeurât défiante à son égard, ou, si elle le suivait, suspecte à l'Eglise : Abélard, Scot, Cajetan, parmi les théologiens, Pomponazzi, Nipho, Porzio, Zimara, Cremonini, parmi les philosophes, en font sortir toutes les hérésies modernes [3]; mais, il m'est impossible de donner ici une idée seulement de l'importance d'Aristote. Qu'il me suffise de l'avoir signalée. Aussi bien, l'histoire de son influence n'est plus à écrire [4].

Lucien est l'un des premiers connus parmi les sceptiques grecs. Erasme et Thomas Morus en 1506, Aleandro, N. Berauld en 1515 traduisent en latin quelques-uns de ses

(1) Renan a écrit que l'histoire des vicissitudes de l'interprétation alexandrine du péripatétisme pendant la Renaissance se confond avec l'histoire même de la philosophie et de la religion à cette époque (PICAVET, *Hist. comparée des philosophies médiévales*, p. 90).

(2) *Eversio falsorum dogmatum Aristotelis*. L'ouvrage, dont on ne peut désigner l'auteur d'une façon certaine, serait de la fin du IV[e] siècle (TIXERONT, *Patrologie*, p. 51). Il est remarquable que le grand ennemi du péripatétisme de la Renaissance, Postel, rééditera ce livre pour réfuter Aristote. Voir chap. X. Au même chapitre, on trouvera une étude sur Ramus qui voit lui aussi en Aristote une des sources de l'incrédulité de la Renaissance.

(3) *Campanellæ de Gentilismo non retinendo*, Quæstio I, pars II, p. 18 à 22; REIMMANN, *Historia atheismi et atheorum*, III, II, 2, p. 340-381.

(4) Voir sur ce sujet le livre très documenté de LAUNOY, *De varia Aristotelis in academia parisiensi fortuna*, Paris, 1658, et surtout l' *Histoire comparée des philosophies médiévales* de M. PICAVET, ch. V.

dialogues (1). Erasme surtout l'a popularisé en faisant passer un grand nombre de ses pensées dans ses *Adages*. Il devint si populaire que l'on créa un mot pour caractériser ceux qui s'essayaient à imiter son ironie : ce sont des lucianistes. Sans entrer dans le détail, impossible à fixer, de ce que lui doivent les libertins du XVIe siècle (2), on peut dire que c'est à son imitation que Erasme, Rabelais, Bonaventure Des Periers, Tahureau ont cherché à piquer par le ridicule, en simulant la folie, des doctrines qu'il eût été trop dangereux d'attaquer de front : « Dans la lutte qu'ils soutenaient pour la cause de l'humanisme et de la raison, ils se heurtaient aux mêmes obstacles qui jadis avaient irrité l'humeur de Lucien : l'ignorance et la crédulité. Cette sottise du populaire qu'exploitaient les « pastophores taulpetiers » et les « porteurs de rogatons », cette superstition qui inspirait les vœux ridiculisés par Erasme dans son *colloquium du Naufrage*, cette ignorance qui tenait pour suspectes les plus nobles curiosités des lettres de la Renaissance, Lucien les avait rencontrées parmi ses contemporains, chez les disciples des Cyniques et les dupes des Sophistes, chez ceux qui s'empressaient à l'apothéose de Peregrinus ou se laissaient berner par le faux devin Alexandre. Dans la guerre des brocards que les humanistes entreprenaient contre l'ignorance et la superstition, Lucien était regardé comme un guide et comme un champion (3) ».

Aussi Lucien et ceux qu'on soupçonnait de le lire étaient-ils très suspects. Dolet ne reproche-t-il pas à Erasme de s'en inspirer ! « Pour ses idées, dit Neufville à Thomas Morus,... où les a-t-il prises, sinon à Lucien, l'auteur le plus mordant, le plus impudent, sans religion, sans Dieu, et porté à ridiculiser toutes choses, religieuses comme profanes (4). Nous

(1) En voir le détail dans PLATTARD, *Rabelais*, p. 204 et suiv. Il y avait des éditions grecques du reste : Florence, 1496; chez les Aldes, 1502 et 1503.

(2) Pour Rabelais pourtant voir PLATTARD, *loc. cit.* M. Plattard remarque avec raison que le lucianisme est un état d'esprit et non une doctrine.

(3) PLATTARD, *op. cit.*, p. 205.

(4) *De Imitat. Ciceron.*, p. 89.

retrouverons souvent les mêmes plaintes au cours de notre étude.

Plutarque, pour les humanistes, est surtout un moraliste; à ce titre, il ne nous intéresse pas ici [1]. Les traités religieux qui pouvaient avoir le plus d'influence sont peu connus au début. *Isis et Osiris*, *les oracles de la Pythie* [2], *la cessation des oracles*, sont dans l'édition des Aldes (1509), mais on ne les trouve pas dans les éditions latines [3]. Ils manquent dans plusieurs éditions grecques. Lorsque la traduction d'Amyot les popularisa, les idées qu'on y trouve sur les miracles ou l'évhémérisme étaient courantes, ayant été reprises par Cicéron. Nous ne nous y arrêterons donc pas. Il faut signaler cependant le *De Placitis philosophorum naturalibus*, traduit par Budé en 1502. Il constituait un répertoire très apprécié des opinions des philosophes anciens sur les divers problèmes de physique ou de métaphysique qui préoccupaient ceux du XVIe siècle [4]. Plus tard, ils pouvaient lire dans la *Vie de Coriolan*, par exemple, comment on explique que des statues pleurent ou gémissent sans qu'il y ait à cela miracle ni malice, et peut-être certains ont-ils pensé, en lisant cette page, au crucifix de Muret dont H. Estienne explique si drôlement les larmes. Ils peuvent lire dans le dialogue *Pourquoi la Pythie ne rend plus ses oracles en vers*, qu'il n'y a pas de prophètes

(1) Cf. sur cette question PLATTARD, *op. cit.*, p. 200-201. Sur la philosophie religieuse de Plutarque, voir la thèse de M. Bernard LATZARUS, *Les Idées religieuses de Plutarque*, Paris, 1920.

(2) DU PLESSIS-MORNAY tirera des textes curieux de cet opuscule pour son traité *De la vérité de la Religion chrétienne* (voir ce traité, p. 32, 55, 60, 101, 156, 158, 532 et *passim*); mais ils n'ont pas d'intérêt pour ce travail.

(3) Pour le détail de ces éditions avant Amyot, voir PLATTARD, *op. cit.*, p. 230-231.

(4) Par exemple, sur la nature, la définition, le siège de l'âme (*De placitis*, IV, VIII, 2, 3, 5, 7). Mais on trouve des énumérations de ce genre dans ARISTOTE, *De Anima* I, 2, PLATON, *Phédon*, XLV, éd. Didot, p. 75; CICÉRON, *Tusculanes*, I, 9 à 11 TERTULIEN, *De Anima*, 15; SEXTUS EMPIRICUS, *adv. Math.*, VII, 313. De plus, les recueils du XVIe siècle ne manquent pas de reproduire ces listes, en sorte qu'il est fort difficile de savoir où les prennent ceux qui écrivent sur l'âme, ou sur la nature de Dieu, ou sur l'essence des choses, toutes questions sur lesquelles il y a des listes d'opinions diverses dans les anthologies.

et que la réalisation des prédictions est un effet du hasard. Le traité : *Pourquoi les oracles ont cessé* (1), très lu au XVIe siècle, explique, au contraire, la prophétie par une certaine disposition du corps qui se réalise dans certaines conditions de température, de terrain et de tempérament, et qui s'appelle l'enthousiasme. La ressemblance entre cet état pathologique, l'enthousiasme religieux et l'amour est exposée dans le *Traité de l'Amour* (2) et dès 1552, Pontus de Tyard a adopté cette théorie (3) en entier. Mais toutes ces idées, avant d'être lues dans Plutarque l'ont été dans Cicéron. C'est pourquoi, il aura suffi de les signaler comme des sources possibles sans citer les pages entières de Plutarque.

III

Lucrèce a l'athéisme si agressif qu'il devait être suspect entre tous. On le lut beaucoup pourtant. On trouvait dans son poème non seulement « cet agrément inexplicable et la fleur inimitable de ce siècle antique où naquit la poésie latine, la beauté, la douceur délicieuse de l'adorable antiquité (4) », mais surtout une discussion passionnée de tous les problèmes religieux qui troublaient les âmes : aux deux premiers livres l'origine et la nature du monde, au troisième et au quatrième la nature et la destinée de l'âme, au cinquième la Providence (5). On peut s'en convaincre en parcourant les notes dont les éditeurs commentaient le texte du poète.

En France, la première édition est celle de N. Bérauld, le maître de Dolet. Mais, en réalité, ce n'est qu'une réédition de

(1) *De defectu oraculorum*, XL et suiv.

(2) *Œuvres*, III, 519 (trad. RICARD, Paris, 1844).

(3) Voir chapitre XII. Mais Ronsard qui l'a mise en vers l'attribue à Platon.

(4) Lettre de Bérauld à Deloynes, en tête de l'éd. J. Petit, Paris, 1514.

(5) Pour le plan détaillé, voir le livre de MARTHA, *Le Poème de Lucrèce*, ou CHARBONNEL, *La Pensée italienne*, p. 141 et suiv., notes.

J.-B. Pio [1]. Au premier livre, le commentateur trouve un long développement contre la création [2] (I, 150-265). En note, il ne manque pas de soutenir la cosmogonie de Moïse et s'attaque, non pas à Lucrèce, mais à Aristote qui, lui aussi, soutenait dans le *De Mundo* — et l'école padouane avec lui — que « de rien, rien ne sort [3] ». Il proteste de même contre les vers (57-62) où Lucrèce supprime la Providence et enseigne que les dieux sont insensibles aux prières des bons comme aux crimes des méchants [4]. Mais, c'est surtout le troisième livre qui a effrayé ou attiré les lecteurs, car il est consacré tout entier à l'âme.

L'âme humaine fait partie du corps ; elle a son siège principal dans le cœur. Composée d'atomes, elle finit avec leur désagrégation. Le poète soutient cette thèse en plus de 400 vers (418-842) : la dépendance de l'âme à l'égard du corps pour le développement de ses facultés et l'exercice de ses fonctions est le fondement de son argumentation. A ce propos, c'est tout un traité de l'immortalité que J.-B. Pio échafaude à côté de celui de Lucrèce. Il oppose à la définition épicurienne du poète latin la définition de saint Thomas [5], repousse en une demi-page l'âme universelle et unique d'Averroès [6]. Puis, il aborde la question de l'immortalité. A cette date, les idées de Pomponazzi étaient connues. Elles avaient même été condamnées au Concile de Latran l'année précédente. Mais son livre n'était pas encore paru. C'est à Scot que s'en prend Pio qui, « au livre IVe de ses sentences, estime que l'âme est immortelle, mais que cela ne peut se démontrer par des

(1) *In Carum Lucretium poetam commentarii a J. B. Pio editi, codice lucretiano diligenter emendato : nodis omnibus et difficultatibus apertis... Venundatur ab Ascensio et Joanne Parvo*, 1514, in-f°. Edité par Bérauld qui le dédie à Deloynes.

(2) Nullam rem e nihilo gigni divinitus unquam, I, 151.

(3) F° 14 v°.

(4) F° 8 v°.

(5) F° 75, avec la réfutation des définitions d'Aristote, Platon, Alexandre d'Aphrodisias, Averroès, Gallien.

(6) F° 76.

raisons convaincantes et probantes [1] ». Aristote varie selon les livres que l'on consulte; pourtant, il se trouve qu'il a insisté sur la valeur apologétique du désir inné chez l'homme de l'immortalité. Pio entreprend en six pages de réfuter Scot et en oublie Lucrèce. On sent à l'ardeur de la lutte quel ennemi ou quel auxiliaire le poème de Lucrèce était pour tous.

Il le restera pendant tout le XVIe siècle. Sans nous arrêter aux imprécations ou aux réfutations que son œuvre a subies et que l'on rencontrera dans presque tous les traités de l'âme, signalons seulement l'acharnement de Postel qui ne trouve pas d'épithète plus injurieuse pour Pomponazzi que de l'appeler *philosophus Lucreticus* [2]. Neuf ans plus tard (1551), P. Galland faisait un crime à Ramus de vouloir l'expliquer à ses élèves : « Il me semble, quand je t'entends nommer Lucrèce, que tu vomis le pus et le poison à plein gosier, lui dit-il. Un sacrilège qui enlève du monde toute Providence divine, qui met au nombre des plus grands maux la religion et la crainte des Dieux, qui admet une infinité de mondes formés dans l'infini du vide par la rencontre fortuite d'atomes indivisibles et qui, de ces mêmes atomes, fait des âmes mortelles, c'est cet auteur que tu proposes à l'étude des enfants! J'ai honte de ton malheureux aveuglement, Ramus, qui veux donner à lire à des jeunes gens l'ennemi juré de toutes les religions, l'apôtre le plus féroce et le plus insensé de la philosophie d'Epicure [3] ». Et Calvin parle dans son *Institution chrétienne* [4] d' « un vilain poëte nommé Lucrece lequel abbaye comme un chien pour aneantir toute religion ».

Son meilleur commentateur français, Denis Lambin, quand il entreprit de l'éditer (1563), se crut obligé de traiter dans sa préface toute la question des mauvaises lectures : « Mais, dira-t-on, Lucrèce combat l'immortalité de l'âme, nie la Providence divine, supprime toutes les religions, met le sou-

(1) F° 76 v°.
(2) *De Orbis concordia*, p. 129 v°.
(3) *P. Gallandii pro schola parisiensi... oratio*, p. 44.
(4) *Inst. chrét.*, I, V, édit. de 1561, f° 7 verso. En 1540, A. Steuco consacre aussi plusieurs pages de son *De Perenni philosophia* à réfuter Lucrèce, notamment le chap. XXII du livre VII.

verain bien dans la volupté. C'est la faute de son maître Epicure, et non de Lucrèce. Le poème en lui-même, s'il est contraire à la religion pour sa doctrine, n'en est pas moins un poème! Que dis-je? un poème élégant, un poème brillant, un poème orné, éclairé, illustré de toutes les lumières du génie. Quant aux folies d'Epicure,... il ne nous est pas difficile de les réfuter; ce n'est même pas nécessaire : la voix de la vérité à elle seule y suffit. Mais il aurait dû appliquer son beau génie à une doctrine plus pure et à un sujet plus sérieux! — Il aurait dû, qui le nie? mais, si on peut s'en affliger et s'en plaindre, il est impossible d'y remédier ». Mais Epicure et Lucrèce sont des impies? Le sommes-nous aussi pour les lire? Prenons en eux ce qui est bon, laissons le mauvais. Les Pères ne lisaient-ils que des livres chrétiens? Leurs écrits sont pleins de pensées des poètes païens et même impies. A ce compte, si on ne lisait que les auteurs irrépréhensibles, Platon lui-même serait exclu, qui prêche l'union libre, et Aristote, qui enseigne l'éternité du monde et semble en désaccord sur l'immortalité avec Platon et avec nous. Les stoïciens, gardiens si vigilants de la vertu, soumettent Dieu au destin! Pour en revenir à Lucrèce, goûtons ses beautés, regrettons ses erreurs. Plût au ciel qu'on trouvât réunies dans les mêmes livres les pensées chrétiennes et la beauté du style! Puisque cela n'est pas, gardons-nous d'accuser d'irréligion ceux qui, par amour des lettres seulement, lisent et font lire Lucrèce (1).

Mais, de tous les latins, celui qui me semble avoir le plus contribué au développement du rationalisme dans notre Renaissance, c'est Cicéron. On peut s'en étonner. Cicéron n'a-t-il pas écrit *Le songe de Scipion*, où il défend le spiritualisme platonicien? N'a-t-il pas écrit l'*Hortensius* qui détermina la première conversion d'Augustin (2)? Mais, il a écrit

(1) *Lamb. Karolo nono*, en tête de l'édition. — Préface datée du 1er novembre 1563, reproduite dans : *Trium disertissimorum præfationes*..., Paris, 1579.

(2) *Confessions*, III, 4.

aussi le *De Natura Deorum* et le *De Divinatione* (1); et quel que soit le jugement final que l'on porte sur ces deux livres — il en a été porté de bien contradictoires (2) — ils ont répandu pendant tout le XVIe siècle, sur la Providence et les miracles, des idées qui ont fait passer Cicéron pour un athée.

Déjà saint Augustin l'avait pris pour tel et avait consacré un livre de la *Cité de Dieu* à établir contre lui la Providence, à la défendre contre le Destin, à la concilier avec le libre arbitre (3).

Les philosophes du XVIe siècle ont pris au *De Natura Deorum* (4) d'abord la liste des athées qui se trouve aux chapitres I, XXII, XXIII du premier livre : Protagoras, Evhémère, Diagoras, Callimaque, Anaximandre, Théodore de Cyrène. Sur la nature de Dieu, ils ont répété aussi les opinions diverses que relève Cicéron au cours du premier livre, l'exposé de l'évhémérisme que fait Balbus au second livre; surtout beaucoup reproduisent l'histoire de Simonide et du tyran Hiéron (5) : ce dernier ayant demandé au poète ce que c'était que Dieu, Simonide lui demanda un jour pour réfléchir, puis deux, puis quatre, et enfin, en donna la raison au tyran : « Plus j'y pense, plus la chose me paraît obscure ». Les fidéistes — et la plupart des philosophes le sont en 1550 — ne manquent jamais de raconter ce trait.

La Providence y est attaquée à la fois par Velleius et par Cotta (6). L'argument que j'ai trouvé le plus souvent emprunté

(1) Je néglige à dessein le *De fato*, bien qu'il ait été édité et commenté plusieurs fois. L'état fragmentaire où il nous est parvenu rend la doctrine de Cicéron douteuse, et du reste il n'ajoute guère aux traités que je signale.

(2) G. BOISSIER estime que le *De Natura Deorum* n'a pas de conclusion (*La Religion romaine*, I, p. 55). HAVET pense que la conclusion en est l'athéisme (*Le Christianisme et ses origines*, II, 75).

(3) Livre V, chap. I-12.

(4) Editions spéciales : Venise, 1471, 1503; Paris, Colines, 1533; Lyon, 1541, en plus des éditions des œuvres complètes : Venise, 1523, 1541, 1546, 1552; Paris, Estienne, 1543, Colines, 1545.

(5) *De Natura Deorum*, I, 22.

(6) Dans le *De Divinatione* (II, 50), Cicéron cite aussi le vers d'Ennius qui est reproduit quelquefois par les incrédules de la Renaissance : Sed eos non curare opinor quid agat humanum genus.

au *De Natura Deorum* est celui de Velleius au chapitre IX du premier livre. Il vise à la fois la Création et la Providence : « D'où vient que vos architectes songèrent tout à coup à construire l'Univers, eux qui jusque-là n'avaient fait que dormir pendant des siècles innombrables?... Pourquoi votre Providence a-t-elle consumé dans l'oisiveté cette immensité de siècles (1) ? ». Cette objection est examinée aussi par saint Augustin et il y donne une solution assez vive : avant de créer, Dieu faisait l'enfer pour les rationalistes. Toute la réfutation de Cotta au troisième livre a dû paraître à beaucoup blasphématoire (2).

Mais il serait impossible de donner le détail des emprunts que lui a faits le XVIe siècle, car jamais plus qu'à cette époque on n'a fait cas de sa philosophie. Longueil, après avoir étudié Pline, s'adonna tout entier au seul Cicéron (3). Boyssonné, dans sa prison de Chambéry, adoucissait sa peine en le lisant (4). On verra, au cours de cette étude, tout ce que doit au *De Natura Deorum* la philosophie de Dolet, de Vicomercato, de François du Jon, de Pontus de Tyard, de Bruès (5), de Jean Bodin, c'est-à-dire les représentants les plus avancés de la libre-pensée française au XVIe siècle. MM. Villey et P. Plattard ont révélé aussi ce que Rabelais et Montaigne ont pris à ce livre : Rabelais, 3 passages (6) ; Montaigne, 45 em-

(1) *De Natura Deorum*, I, 9. Voir plus loin, chapitres XII et XV, les études sur Pontus de Tyard, sur Crespet, sur J. de Champagnac.

(2) M. Thiaucourt estime qu'elle a scandalisé aussi les chrétiens des premiers siècles et même les païens (*Revue des cours et conférences*, 1904, p. 413, et édition du *De Natura Deorum*, Hachette, p. 49).

(3) *Ch. Longolii vita*, en tête de ses œuvres, éd. Cryphe, 1563, p. 18.

(4) *Epistolæ*, IX, fo 34. Voir Mugnier, *Boyssonné*, p. 225.

(5) Sur Bruès et Cicéron, voir aussi Villey, *Les Sources de Montaigne*, I, p. 171; pour J. Bodin, ses emprunts au *De Natura Deorum* ont été relevés par M. Chauviré dans son *J. Bodin, auteur de la République*, p. 216, note, et dans son édition de l'*Heptaplomeres*, p. 33, note D, où il dit : « Bodin a pratiqué assidûment cet ouvrage en vue de l'*Heptaplomeres* ».

(6) III, 3; IV, 7, 28, cf. Plattard, *L'Œuvre de Rabelais*, p. 187-188. Mais M. Plattard a omis de relever le passage le plus important, celui du *De Divinatione* qui prouve que Rabelais a emprunté à Cicéron l'explication rationnelle du miracle. On le trouvera au chapitre VIII. A ce même chapitre, on verra que les *Académiques* de Cicéron sont aussi une source de pyrrhonisme.

prunts. On verra, par contre, que si les athées y prennent des objections contre la Providence, les apologistes, surtout à partir de 1570, s'y approvisionnent de ripostes contre ces mêmes athées (1), au point que Le Fèvre de la Boderie traduira ce traité pour les réfuter. Ce phénomène s'explique par la composition même du *De Natura Deorum* où les représentants des divers systèmes philosophiques les opposent tour à tour. Aussi, il n'est pas de traité de l'existence de Dieu qui n'y emprunte plus ou moins.

La plupart des critiques, cependant, voient en lui un athée. Pomponazzi, qui lui doit tant, joint son anathème à celui de saint Augustin (2).

Lorsqu'en 1550, Sixte Birck entreprit de commenter le *De Natura Deorum*, il s'excusa sur l'exemple de saint Augustin, Eusèbe, Théodoret, saint Cyrille, qui ont lu ce livre ou d'autres livres impies pour les réfuter. Encore est-il prudent, dit-il, de ne pas donner les livres philosophiques de Cicéron à lire à tout venant, mais « à ceux-là seulement qui ont appris dans la philosophie de saint Paul les trésors de sagesse cachés dans le Christ ». Beaucoup estiment que les stoïciens ont approché le plus de la doctrine chrétienne. Comme le stoïcien du *De Natura Deorum* est remis à place par l'académicien sur le chapitre de la Providence ! (3).

(1) PACARD, par exemple, p. 40, 63, 71, 171, 268, 270, 274 et *passim*, de sa *Théologie naturelle*. — P. 389 : « Il reste à répondre à Cotta, Vellius et aux autres qui demandent de quels yeux Platon a peu voir fabriquer le monde et quels instrumens et outils ont esté propres pour cet effet ? Comment les elemens ont peu obeir à leur facteur ? » Il prend la réponse de Cicéron lui-même. PONTUS DE TYARD y prend également les preuves et les objections à l'existence de Dieu (*Deuxième Curieux*, éd. 1578, p. 97 à 115). — CRESPET (1586) résume le *De Natura Deorum* et conclut : « En ces trois livres *de la nature des Dieux*, comme es autres livres, il a surmonté les plus habiles, il s'est surmonté soy-mesme comme par divine Providence à fin que l'idolatrie fut reprouvée par ses mesmes possesseurs » (*De l'Ame*, 1, 1, p. 2 v°, éd. 1604).

(2) « Homo iste in dicto libro *De Divinatione* mihi videtur negare demones, et in libro *De Natura Deorum* negare deos esse. Quare non immerito mihi videtur Augustinus in cap. 9 libri 5 *De Civitate Dei* de ipso dixisse : Cicero dum contendit homines facere liberos, fecit sacrilegos » (*De Incant.*, XII, p. 195-196). La page 195 porte en manchette : Cicero atheos.

(3) *Xysti Betuleii..., in M. T. Ciceronis libros tres de natura Deorum commentarii*... Basileae, per J. Operinum, s. d. (1550). Epistola nuncup. ad Luc. Welserum, f° A.

L'année suivante, Galland reproche à Ramus sa complaisance pour le « traité sceptique, inconsistant, et donc impie et sacrilège de la *Nature des Dieux* » et le juge bien plus dangereux que les livres d'Aristote [1]; et un peu plus tard, vers 1560, Baudouin ne trouvait pas de plus cinglante injure à adresser à un traducteur de Cicéron, François Hotman, que de l'accuser d'enseigner l'athéisme cicéronien : *elegans magister Ciceronianæ ἀθεότητος* [2].

Le deuxième livre de la *Divination* offrait une théorie du miracle extrêmement hardie : Cicéron nie qu'il y ait des miracles au sens religieux du mot, c'est-à-dire des faits produits par une intervention particulière de Dieu. « Tout ce qui survient est le résultat nécessaire d'une cause naturelle, et ce qui semble en dehors des lois ordinaires ne peut jamais être en dehors de la nature. Trouvez, si vous le pouvez, la cause de ce qui vous étonne et vous surprend : si elle vous échappe, n'en tenez pas moins pour certain que rien ne se fait sans une cause naturelle [3] ». Et ainsi, il ne se faut étonner de rien. Les prodiges qu'on nous signale comme des signes de la colère des Dieux ne sont que des faits rares et c'est pour cela qu'ils nous étonnent; mais la nature produit tous les jours des choses plus étonnantes et qui ne nous surprennent point, tant il est vrai que « c'est l'ignorance des causes qui produit notre étonnement [4] ». En présence des faits de ce genre, il faut donc se

(1) *P. Gallandii pro schola parisiensi... oratio*, p. 67 : « Tibi placuit dubia et titubans, ideoque prophana et impia *de natura deorum* ejus disputatio... »

(2) Lettre de Baudouin à Calvin citée par BAYLE, art. Hotman, rem. N.

(3) « Quidquid oritur, qualecumque est, causam habeat a natura necesse est : ut etiam si præter consuetudinem exstiterit, præter naturam tamen non possit exsistere. Causam igitur investigato in re nova atque admirabili, si potes; si nullam reperies, illud tamen exploratum habeto, nihil fieri potuisse sine causa. » (*De Divinatione*, II, 28.)

(4) « Mulæ partus prolatus est a te, res mirabilis propterea quia non sæpe fit; sed si fieri non potuisset facta non esset. Atque hoc contra omnia ostenta valeat, nunquam quod fieri non potuerit esse factum: sin potuerit, non esse mirandum. Causarum enim ignoratio in re nova mirationem facit : eadem ignoratio si in rebus usitatis est non miramur. » (*De Divinatione*, II, 22.)

poser le dilemme suivant : « ou bien ces choses sont impossibles naturellement et, dans ce cas, elles n'ont pas eu lieu ; ou bien, elles sont possibles, et donc n'ont rien d'extraordinaire... ». Cette théorie de Cicéron est destinée à rassurer son frère Quintus contre la terreur superstitieuse des prodiges. Mais appliquée aux miracles par Pomponazzi et l'école padouane, elle donnait le principe qui les niait et les expliquait *a priori* : ce n'est pas Dieu qui fait le miracle, c'est notre ignorance.

Lui-même, Cicéron, entreprit d'expliquer certains prodiges. Ou plutôt, c'est son frère Quintus qui, après Plutarque, explique les songes et les facultés divinatrices des mourants à la façon de Platon : tandis que le corps est inerte, l'âme retourne, agile, vers les régions supérieures et y voit l'avenir. C'est Quintus aussi qui attribue la force prophétique de la Pythie de Delphes à la qualité et aux exhalaisons du sol [1]. Cardan fera de même le climat de Judée propice à l'éclosion de la prophétie. Mais Cicéron est plus sceptique que son frère. Vous dites, lui répond-il, que la terre de Delphes avait une vertu prophétique : pourquoi donc ne l'a-t-elle plus ? Comment le temps peut-il détruire une force divine comme celle-là ? « Depuis quand cette force secrète a-t-elle disparu ? Serait-ce depuis que les hommes sont devenus moins crédules [2] ? »

On remarquera aussi, au cours du volume, ce que ces deux théories du miracle et de la divination deviennent dans la philosophie de Pomponazzi, de Dolet, de Rabelais (V^e^ livre), de Montaigne [3], de Bouchet, d'une part, de l'autre, dans celle de Cardan, de Ronsard, de Pontus de Tyard. Mais le *De Divinatione*, si je ne me trompe, a été moins copié et moins

(1) *De Divinatione*, I, 36. Dans les *Tusculanes* il explique aussi d'après Plutarque la fureur prophétique par la mélancolie (*Tusculanes*, III, 5).

(2) *De Divinatione*, II, 57.

(3) Montaigne a emprunté 24 passages au *De Divinatione*, d'après M. VILLEY, *Les Sources de la pensée de Montaigne*, I, 104.

reproché à Cicéron que le *De Natura Deorum* [1]. Cependant, plusieurs des apologistes que nous avons cités à propos du second, les joignent tous deux dans la même exécration. En voici un autre plus récent (1575) : « Cicéron, ayant lu avec soin les livres des stoïciens et des épicuriens, a voulu dire, comme les autres, sa pensée. Les livres qu'il a écrits : le *De Natura Deorum*, le *De Divinatione* et le *De Fato* sont remplis de doutes. Après avoir, dans le *De Natura Deorum*, fait disputer l'athée Cotta et le stoïcien Balbus, lui-même, disputant avec son frère Quintus sur la divination (dans le *De Divinatione*), nous ouvre sa pensée ; il égale et même surpasse l'impiété de ceux qui ont traité ce sujet... Il use, en effet, de ce dilemme... : ou bien, il n'y a pas de libre arbitre dans l'homme et Dieu a la prescience, ou bien, il n'y a pas de prescience divine et l'homme est libre [2] ».

Mais que pouvaient faire des critiques de ce genre après la poussée du cicéronianisme qui fit adorer Cicéron aux premiers humanistes? Le mot n'est pas exagéré : Erasme, dont on a vu déjà l'enthousiasme pour Cicéron, écrivait encore dans le *Convivium religiosum* (1522) : « J'avoue sans crainte à mes amis que je ne puis lire les dialogues de Cicéron *sur la vieillesse* et *sur l'amitié*, ou bien le *De officiis* et les *Tusculanes*, sans m'arrêter parfois pour baiser la page et penser avec vénération à cette âme sainte inspirée par une divinité céleste ». H. Lando mettait les lettres de Cicéron à côté de l'Evangile : « pour moi, le Christ et Tullius seuls me plaisent, le Christ et Tullius me suffisent... ». Et son ami Cousin, qui nous rapporte ces paroles, ajoute que, lorsqu'il s'enfuit en France, il avait oublié d'apporter l'Evangile et n'avait dans son bagage que Cicéron [3]. Beaucoup durent faire comme lui. Pour ceux

(1) Il est vrai que son influence ici est moins facile à constater, car elle se confond avec celle d'Aristote. Voir la théorie d'Aristote dans l'étude sur Vicomercato, chap. VII.

(2) J. Queri. *De Fati expugnatione* (1575), p. 20.

(3) Tous ces textes sont cités par Copley Christie, *Dolet*, p. 12-14.

qui ne lisaient que les *Tusculanes*, la chose était sans danger; mais quand une fois on a cru un homme inspiré, il est difficile de limiter la liste des ouvrages qu'on admettra dans le canon.

Pline a eu plus que Cicéron encore la réputation d'athéisme et il faut accorder qu'il la méritait mieux. Il a été très lu; son *Histoire naturelle* était pour les savants de la Renaissance une véritable encyclopédie. Elle eut, de 1469 à 1532, 38 éditions [1]. Je laisse de côté le savant, encore qu'on y ait cherché les cas rares, herbes médicinales, propriétés prodigieuses de certains animaux, monstres, pour autoriser à croire que les miracles étaient produits par des forces naturelles, et ne considère que les pages philosophiques de son livre.

Le deuxième livre est consacré à la religion. Le Dieu de Pline c'est « le monde, immense, éternel, sans origine et sans fin [2] ». Les autres dieux sont des hommes divinisés pour leurs mérites [3]. Il est inutile d'essayer de se faire une idée de ce Dieu [4]. Il est inconvenant surtout de s'imaginer qu'il s'occupe de nous et des affaires humaines [5]. Sa puissance, qui est immense, est celle de la nature avec qui Pline le confond. Elle fait des choses étranges au premier abord, mais dont il ne faut pas s'étonner. Que de choses jugées impossibles et qui existent en effet! Pour qui considère l'ensemble de la nature, il n'y a

(1) PLATTARD, *L'Œuvre de Rabelais*, p. 227-229, qui indique ce que lui doit Rabelais : « Il était trop loin du pessimisme de Pline pour prendre à son compte les réflexions attristées qu'inspirent au naturaliste latin le spectacle de la faiblesse de l'homme à sa naissance ou l'extrême raffinement de la civilisation. Mais il les a méditées et il s'en est souvenu. Son roman doit à Pline naturaliste une foule de singularités et de cas étranges, et à Pline moraliste des sentences, des considérations qui ont pris souvent une forme oratoire ».

(2) Numen esse credi par est (mundum) æternum, immensum, neque genitum, neque interiturum unquam (*Histor. nat.*, II, 1). En 1540, A. STEUCO reproche ce texte à Pline (*De Perenni philosophia*, VI, 2).

(3) *Ibid.*, II, 5.

(4) *Ibid.*, II, 5 : Hic est vetustissimus referendi bene merentibus gratiam mos ut tales numinibus adscribant. Quippe et aliorum nomina Deorum... ex hominum nata sunt meritis.

(5) Irridendum vero agere curam rerum humanarum illud quidquid est summum. Anne tam tristi atque multiplici ministerio non pollui credamus dubitemusve ? II, 5.

point d'irrégularité à ses lois ni de monstres en sa majesté [1]. Sa puissance a pourtant des bornes : elle ne peut faire des choses absurdes ou contradictoires, rendre, par exemple, les hommes immortels, les ressusciter une fois morts ; elle ne peut pas faire que celui qui a vécu n'ait pas vécu, ou, dans un autre ordre de faits, que 2 fois 10 ne fassent pas 20 : « d'où l'on voit la puissance de la nature, et c'est ce que nous appelons Dieu [2] ». Cette apothéose de la nature, c'est la religion d'une grande partie de la Renaissance. Mais les limites mêmes, ridicules, que Pline pose à la puissance divine, je ne les aurais pas rapportées si je n'en avais trouvé l'expression et la réfutation dans quelques apologistes chrétiens [3]

Abandonné de Dieu, l'homme est malheureux sur la terre. Pline est foncièrement pessimiste et le pessimisme n'est pas chrétien [4]. Or, aucune page peut-être n'a été plus copiée, commentée, grossie par la Renaissance, que le célèbre début du VIIe livre, où Pline a mis la condition de l'homme au-dessous de celle des animaux [5]. La terre, dure marâtre plutôt que mère pour l'homme, tandis qu'elle donnait aux autres êtres vivants des poils, des écorces, a jeté l'homme nu sur la terre, destiné aux pleurs dès le premier jour de sa vie. Puis le sombre philosophe oppose la faiblesse et l'ignorance de l'enfant à l'instinct si précoce et si sûr des animaux ; il dépeint les passions : ambition, avarice, superstition, tourment de l'au-delà ; les contradictions entre les idées, les religions, les mœurs des peuples [6] ; plus loin, il ajoute à

(1) *Ibid.*, VII, 1.

(2) II, 5, *In fine.*

(3) Voir CHARRON, *Trois Vérités*, I, 10.

(4) Romeo de Castiglione par exemple (1536) reproche violemment à Pline la page que je commente ici (*De lib. oper.*, veritas IV, p. 22-23). Montaigne la traduit et reproche à Pline de parler ainsi de Dieu (*Essais*, II, XII, édit. Motheau, vol. IV, p. 31-32).

(5) Voir par exemple la page où RABELAIS le traduit (III, VIII) et celle de MONTAIGNE, *Essais*, II, XII (éd. Motheau, 3e vol., p. 199-200); ou plus loin, au chap. XIII, la traduction de BOAISTUAU (*Théâtre du monde*, p. 6) et DE L'ESPINE, dans son *Traité de la Providence* (1589), cité par HOGU, *De l'Espine*, p. 88, 95.

(6) VII, 1.

tous ces maux la brièveté de la vie [1] et conclut : « Beaucoup ont pensé qu'il valait mieux n'être pas né, ou mourir au plus vite [2] ».

Le même pessimisme lui fait repousser toute hypothèse d'immortalité ou de résurrection : « Tous les hommes sont après leur dernier jour comme avant leur premier, et après la mort, il n'y a plus de sentiment ni pour l'âme ni pour le corps, pas plus qu'avant la naissance. La même vanité se continue pour l'avenir et au temps même de la mort se promet à faux (*sibi mentitur*) la vie : soit par l'immortalité, soit par la métempsycose : comme si la vie de l'homme différait de celle des animaux, ou qu'il n'y eût pas sur terre des animaux qui vivent plus longtemps et à qui personne ne présage l'immortalité ». Puis, il objecte les difficultés de se figurer une âme après la mort : de quoi est-elle faite? comment subsiste-t-elle? comment exerce-t-elle ses sens? « Ce sont des fables pour amuser les enfants que ces contes d'une mortalité qui ne veut pas finir. Quelle est cette folie de renouveler la vie par la mort? Quel repos, une fois nés, s'il y a un élysée et des enfers où l'âme et les ombres ont encore le sentiment? Cette envie cruelle gâte le seul bien de la vie : la mort [3] ». Déjà, par la sincérité et la profondeur de son pessimisme, Pline nous fait penser au poète du néant :

O lugubres troupeaux des morts, je vous envie,
Si, quand l'immense espace est en proie à la vie,
....
Vous goûtez à jamais, hôtes d'un noir mystère,
L'irrévocable paix inconnue à la terre,
Et si la grande nuit vous garde tout entiers ! [4].

(1) VII, 51.
(2) VII, 1. — Même conclusion VII, 51 : Natura vero nihil hominibus brevitate vitæ præstitit melius.
(3) VII, 56.
(4) LECONTE DE LISLE, *Poèmes Barbares*, Aux morts.

Une irréligion aussi radicale ne pouvait guère prendre d'influence au XVIe siècle, les humanistes chrétiens lui reprochaient de blasphémer; les autres, ceux que ses idées auraient attirés, son pessimisme devait leur paraître ridicule. Qui fut moins pessimiste que les hommes qui assistèrent au spectacle de notre Renaissance? Pourtant ses attaques contre la Providence et l'immortalité s'ajoutaient aux attaques plus masquées de Pomponazzi. Pio, dans l'édition de Lucrèce que fit imprimer Bérauld à Paris en 1514, joint Pline à Lucrèce pour ce qui concerne l'impiété (1). Il est regrettable que nous n'ayons pas le commentaire que Longueil consacra à Pline. On sait qu'il l'avait surtout étudié en érudit, compulsant les savants anciens dont il trouvait trace dans Pline et entreprenant de longs voyages d'études en France, en Angleterre, en Allemagne, pour voir les villes décrites par Pline (2). En 1531, à Venise, Egnazio expliquait devant Bunel et Dolet le septième livre, celui précisément où nous venons de signaler la négation de la Providence.

Postel, surtout, s'est acharné sur lui, autant au moins que sur Pomponazzi. Dès ses premiers livres, il en fait un disciple d'Epicure (3). N'a-t-il pas imaginé un Dieu qui se confond avec le monde? N'a-t-il pas écrit que Dieu, c'est le bien que nous faisons à nos semblables (4)? Puis, il le compare — suprême injure au XVIe siècle — à Averroès (5)! Dans le *De Etruriæ originibus* (1551), il lui reproche de nier l'existence de Dieu, la Providence et l'immortalité (6), et plus loin les miracles (7).

(1) Animum perire cum corpore quando contagio corporis affligitur. Hujus nefariæ et a piis mentibus abstergendæ sententiæ fuit Plinius. *In C. Lucretium poetam commentarii a J. B. Pio editi*, Venundatur ab Ascencio et J. Parvo, 1514, in f°.

(2) NICÉRON, *Memoires*, XVII, SIMAR, *Etude sur la vie de C. de Longueil* Recueil des travaux de l'Université de Louvain, 1911; et surtout la vie de Longueil en tête de ses *Œuvres* (Gryphe, 1563, p. 10, 12 à 15).

(3) *De Orbis concordia* (1543), p. 130.

(4) *De Orbis concordia*, I, 2, p. 18.

(5) *Ibid.*, p. 18 v°. Autres attaques, *ibid.*, p. 59.

(6) P. 40.

(7) P. 189-190.

P. Galland (1551) le joint dans la même réprobation à Lucien et à Suétone : « Ils ont, dit-il, poussé des aboiements si sacrilèges et impies contre les chrétiens et contre notre chef lui-même, le Christ, contre l'immortalité des âmes et d'autres dogmes chrétiens que, à moins d'être expliqués par un professeur d'une science remarquable et d'une foi sincère et assurée, je ne vois pas qu'on puisse les admettre dans les écoles [1] ». De Lostal, dans son deuxième *Discours philosophique* (1579), rapproche de la *Consolation à Marcia*, où Sénèque semble nier l'immortalité, le VIIe chapitre du deuxième livre de l'*Histoire naturelle*, où « Pline a si malheureusement traité de la Providence divine, qu'il ne se faut point esbahir s'il a mal opiné de l'immortalité de nos âmes [2] ». Crespet, tout en se servant de son témoignage pour combattre le polythéisme, le proclame « le plus asseuré athée de tous [3] ». Garasse, enfin, après avoir rapporté les mêmes objections du second livre de Pline contre la Providence, assure que cette *Histoire naturelle* « de Pline le grand » est l'arsenal des athées [4].

Il est possible, et pourtant Garasse me semble exagérer. Toute la philosophie de Cicéron, réunie à toute la science de Pline et à la poésie de Lucrèce, n'eussent pas plus détourné le monde du christianisme au XVIe siècle qu'ils ne l'avaient empêché d'y aller aux premiers siècles, s'il n'y avait eu à l'irréligion d'autres causes, et plus puissantes. Seulement, ils y ont aidé ; l'engouement pour la beauté de la forme, la fraîcheur de doctrines qui semblaient toutes nouvelles, l'autorité de grands noms contrebalançant subitement celle des Pères et des théologiens, ont pu, dès le début du siècle, séduire certains esprits. La plupart, cependant, ne se sont détachés

(1) *P. Gallandii pro schola parisiensi... oratio*, p. 44 v°.

(2) *Discours philosophiques*, 2e discours, p. 47. Renvois à *Consolatio ad Mart.*, c. 55, et à *Nat. Hist.*, II, 7.

(3) *De l'Ame*, I, 1, p. 4 (éd. de 1604).

(4) *Somme des Vérités chrétiennes*, II, 6, p. 99.

de la religion que sous l'influence de courants plus puissants qu'il nous reste à étudier. M. Besch me semble avoir donné la conclusion exacte de ce chapitre quand il a écrit : « L'humanisme, en vulgarisant la littérature et la philosophie antique, avait donné (vers 1550) aux intelligences d'élite une certaine tournure laïque qui les inclinait au rationalisme [1] ». Je ne ferais de réserve que sur la date, qu'il faudrait reculer d'au moins vingt ans.

(1) *Revue du XVIe siècle*, 1919, p. 28, art. sur Tahureau.

CHAPITRE II

Sources Italiennes.

L'École de Padoue entre 1520 et 1530.

I. L'Ecole Padouane avant Pomponazzi. — II. Pomponazzi : L'immortalité (*De Anima*). — III. Pomponazzi : La Providence (*De Fato*). — IV. Pomponazzi : Les miracles (*De Incantationibus*); l'antinomie entre la raison et la foi. — V. Pomponazzi : Eternité du monde (d'après un manuscrit).

I

On pourrait dire que la renaissance du rationalisme au XVIe siècle fut surtout la renaissance de l'averroïsme. C'est lui qui, transformé par le centre d'études de Padoue, fixa les points d'attaque précis de la libre-pensée. En tant que le rationalisme européen en est issu, il date du XIIIe siècle [1]. « Le XVIe siècle n'a eu aucune mauvaise pensée que le

(1) « Ainsi vers le milieu du XIIIe siècle presque tous les ouvrages importants d'Averroès ont été traduits d'arabe en latin » (RENAN, *Averroès*, p. 216). Sur l'importance du mouvement rationaliste à Paris au XIIIe siècle, voir RENAN, *op. cit.*, 268, et DU PLESSIS D'ARGENTRÉ, *Collectio judiciorum*, I, 175 et suiv., qui donne la liste des erreurs condamnées. RENAN (*op. cit.*, p. 107-108) a bien montré d'autre part comment l'averroïsme, en interprétant la doctrine d'Aristote, arrive au rationalisme : « Tout l'esprit de la philosophie arabe... est résumé en deux doctrines, ou, comme disait le moyen âge, en deux grandes erreurs intimement liées entre elles et constituant une interprétation complète et originale du péripatétisme, l'éternité de la matière et la théorie de l'intellect. La philosophie n'a jamais proposé que deux hypothèses pour expliquer le système de l'univers : d'un côté, Dieu libre, personnel..., providence, causalité de l'Univers transportée en Dieu, âme humaine susbtantielle et immortelle; d'autre côté, matière éternelle, évolution du germe par sa force latente, Dieu indéterminé, lois, nature, nécessité, raison, impersonnalité de l'intelligence, émersion et réabsorption de l'individu. La philosophie arabe, et en particulier celle d'Ibn Roschd (Averroès), se classe de la manière la plus décidée dans la seconde de ces catégories ».

XIIIe siècle n'ait eue avant lui (1). Sous l'influnce de quelles personnalités : Albert le Grand, saint Thomas, Raymond Lulle, ce courant s'est ralenti à la fin du XIIIe siècle en France (2); sous quelles influences, par contre, il s'est épanoui et transformé en Italie dans les Universités dont Padoue était le centre : Pierre d'Abano (3), le Français Jean de Jandun (4), l'augustin Paul de Venise (5), le chanoine Gaëtano de Tiène (1387-1465) (6), Vernias enfin, le maître de Niphus (7), Renan nous l'a raconté tout au long et M. Charbonnel l'a résumé dans une thèse récente (8). Aussi bien tout cela nous est inutile, car s'il est très exact que toutes les idées principales pour lesquelles combat le rationalisme du XVIe siècle ont été émises et souvent sous les mêmes formes en France dès le XIIIe siècle (9), s'il est vrai que Pomponazzi lui-même n'est pas le père du rationalisme padouan, mais qu'il n'a fait que reprendre et systématiser des idées antérieures (10), encore est-il que ce sont ses disciples immédiats et ses livres qui ont provoqué en France la renaissance du rationalisme, qu'il est le seul dont se souviennent les « libertins » de 1530 à 1550 (11), et le seul aussi,

(1) RENAN, *Averroès et l'averroïsme*, p. 230-231.

(2) RENAN, *op. cit.*, ch. II, p. 321 et suiv. Sur la fortune de la philosophie d'Aristote et de ses commentateurs, les luttes entre les réalistes et les nominalistes, voir DU PLESSIS D'ARGENTRÉ, *op. cit.*, I, p. 132 et suiv. et 280 et suiv., et aussi LAUNOY, *De varia Aristotelis in Academia parisiensi fortuna*.

(3) RENAN, *op. cit.*, p. 326; MABILLEAU, *Cremonini*, p. 92.

(4) RENAN, *op. cit.*, p. 338.

(5) *Ibid.*, p. 344.

(6) *Ibid.*, p. 347.

(7) *Ibid.*, p. 352, et BAYLE, *Dictionnaire*, art. Niphus.

(8) *La Pensée italienne au XVIe siècle et le courant libertin*, chap. II, début, p. 220-231.

(9) Voir RENAN, *op. cit.*, ch. II, et spécialement : pour l'Immortalité, p. 230-239; sur la Raison et la Foi, p. 232; sur la Création, p. 238, et pour l'ensemble, p. 268-276. Il trouve même un cas d'incrédulité dans presque tous les mystères chrétiens à Orléans en 1022, mais ce cas est exceptionnel.

(10) RENAN, *op. cit.*, p. 322-353.

(11) M. PICAVET a noté cette filiation : « Les padouans du XVIe siècle n'ont fait que reproduire la doctrine des averroïstes du XIIIe siècle sur l'opposition de la foi et de la raison et les padouans à leur tour sont continués au XVIIe siècle par ceux qu'on a appelés les libertins et les esprits forts ». *Revue philosophique*, septembre 1911, p. 310.

ou à peu près, à qui s'en prennent leurs adversaires, comme on le verra plus loin. Ainsi, comme il est reconnu, d'autre part, que toute la libre-pensée italienne du XVIe siècle vient aussi de lui [1], résumer ses doctrines essentielles, ce sera indiquer les théories qui ont passé en France aux environs de 1530.

L'Ecole de Padoue, partie de la méthode positiviste et de l'étude de la nature (fin du XIIIe et XIVe siècles) [2], s'était adonnée, au cours du XVe, à l'étude de la logique, puis de la métaphysique [3] ; mais le XVIe la ramena vers l'étude de l'âme [4]. Le succès récent des commentaires d'Alexandre d'Aphrodisias, où était niée plus brutalement encore que chez Averroès l'immortalité de l'âme, avait ravivé ce problème qui, du reste, ne s'était jamais éteint depuis le XIIIe siècle. Les attaques hardies de Paul de Venise [5], les commentaires de Thomas de Vio Cajetan, que nous retrouverons associé à Pomponazzi dans les malédictions de G. Postel, et dont Renan a dit, après G. Patin [6], que c'est de lui que Pomponat « tira son venin », les leçons de Vernias avaient, pendant tout le XVe siècle, exaspéré l'opinion sur cette question de l'immortalité [7]. Tous les professeurs avaient fait leur traité sur ce problème, et, par l'attitude qu'ils y adoptaient, on pouvait juger de la rectitude de leur foi. Les étudiants en étaient

(1) Voir CHARBONNEL, *La Pensée italienne au XVIe siècle et le courant libertin*, p. 227-231. Mais M. Charbonnel n'étudie Pomponazzi que chez son élève Cremonini et chez les érudits italiens qui ont étudié sa philosophie (Fiorentino et Ferri). J'ai pensé qu'il était nécessaire de lui restituer sa vraie place, qui est la première. MABILLEAU constate la même chose : « C'est autour de Pomponazzi qu'il convient de grouper les principaux représentants de l'école padouane au XVIe siècle (*Cremonini*, p. 114). RENAN : « Pomponat représentant la pensée vivante de son siècle... ce n'est plus un scolastique, c'est déjà un homme moderne ». (*op. cit.*, p. 254.)

(2) MABILLEAU, *op. cit.*, p. 90 et suiv.; CHARBONNEL, *op. cit.*, p. 220-221.

(3) MABILLEAU, *op. cit.*, p. 98.

(4) *Ibid.*, p. 114: CHARBONNEL, *op. cit.*, p. 226-227.

(5) Mort en 1429. Voir RENAN, *op. cit.*, p. 345.

(6) *Ibid.*, p. 351. *Patiniana*, p. 98-99, éd. 1701. Voir BAYLE, *Dictionnaire*, art. Niphus, remarque C; et RENAN, *op. cit.*, p. 352.

(7) Voir BRUCKER, *Hist. phil. critica*, IV, p. 61 à 69.

arrivés eux aussi à ne vouloir pas qu'on fît un cours sans traiter ce sujet [1]. Le concile de Latran, en décembre 1512, condamna les averroïstes.

II

Pomponazzi [2] aborda la question dans son *Tractatus de immortalitate animæ*, qui parut en 1516.

Le disciple qui, au début du livre, demande à Pomponazzi de lui parler de l'immortalité, exclut tout d'abord toute ingérence de la foi dans la discussion : « Cher Maître, lui dit-il,... vous nous avez dit que la thèse du divin Thomas sur l'immortalité de l'âme, encore qu'elle soit vraie et très solide, est pourtant en contradiction avec les écrits d'Aristote ; c'est pourquoi, si je ne suis pas importun, je voudrais savoir de vous deux choses : d'abord, quelle est votre opinion sur ce sujet, les révélations et les miracles mis de côté, et en s'en tenant simplement aux limites naturelles ; secondement, quel est, selon vous, l'avis d'Aristote en cette matière [3] ». On sent bien que cette dernière question est secondaire et va seulement permettre à Pomponazzi de se retrancher derrière Aristote. Quant à la première, en séparant la raison et la foi, elle autorise ainsi le maître à toutes les audaces, les hérésies ne pouvant être des hérésies que chez un théologien, non chez un philosophe.

Et le professeur s'attaque au problème. Dans une première partie [4], il discute les preuves métaphysiques de l'immor-

(1) Voir MABILLEAU, *op. cit.*, p. 275; RENAN, *op. cit.*, p. 355.

(2) Pour les détails sur la vie, les ouvrages et la bibliographie de Pomponazzi, je renvoie à TIRABOSCHI, *Storia della letter. ital.*, VII, p. 614-652, à la thèse récente de M. CHARBONNEL, et aux ouvrages de FIORENTINO : *P. Pomponazzi* (Florence, 1868 ; ARDIGO, *Pomponazzi* (Mantoue, 1869, Padoue, 1908); FONTANA, *Sulla Immortalita dell' anima, di Pietro Pomponazzi* (Sierra, 1869); on trouvera une abondante bibliographie dans l'ouvrage de M. CHARBONNEL, p. LL.

(3) *De Immortalitate animæ, proœmium*, p. 4 (je cite selon l'édition s. l. de 1534).

(4) Chap. I-XIII.

talité. Sa méthode, que nous retrouverons dans son *De Incantationibus*, est à remarquer. Il expose et réfute tour à tour les systèmes divers qui ont de tout temps prétendu expliquer l'origine et la destinée de l'âme humaine. Les chapitres pairs réfutent les impairs, apportant les uns et les autres des objections, des réfutations, des objections aux réfutations précédentes, et ainsi à l'infini, si bien qu'au milieu du livre on ne sait plus guère ce qu'il faut croire, ni ce que croit l'auteur lui-même. C'est seulement après les avoir tour à tour exposés, réfutés, défendus et définitivement rejetés, qu'il nous expose son propre système. Ajoutons que le style barbare, au témoignage de Brucker lui-même [1], dont le latin n'est pas du meilleur goût, et la dialectique obscure et scolastique, ne facilitent pas l'étude de ce livre. Essayons pourtant d'en dégager les grandes lignes.

Averroès [2] enseigne que l'intellect est séparé de l'âme sensitive, qu'il est immortel, mais unique pour tous les hommes. Pomponazzi ne s'arrête pas longtemps à exposer ce système, pourtant très répandu. Renan, depuis, a soutenu qu'Alexandre d'Aphrodisias, Thémistius et les Arabes, en faisant l'intellect « séparable du corps, éternel, divin », n'ont fait que commenter Aristote, et en le prétendant unique, que « tirer la conséquence immédiate de la doctrine exposée au troisième livre de l'âme [3] ». Mais tel n'est pas l'avis de Pomponazzi. Il s'étonne qu'on ose attribuer à Aristote une théorie « aussi éloignée de sa pensée, aussi fausse, incompréhensible,

(1) In stilo barbaro, inepto, confuso, et scholasticorum stabulam redolente, ex quo facile tædium legenti obrepit, quas scribendi dicendique ineptias comitatur methodus obscura, scholastica, spinosa et objectionum atque responsionum ita implicata ut non nisi summa attentione adhibita authoris nemini mens perspici queat (*Hist. ph. crit.*, IV, p. 161); déjà en 1543 VICOMERCATO disait au collège de France que ceux qui avaient le courage de surmonter le dégoût engendré par la lecture de Pomponazzi, on devait les tenir pour doués d'une belle patience. (*De Anima rationali*, p. 234.)

(2) *De Immortalitate animæ*, ch. III-IV.

(3) *Averroès et l'Averroïsme*, II, V, p. 123-124.

monstrueuse [1] ». Pomponazzi, en effet, n'est pas un disciple d'Averroès, mais d'Aristote.

Platon et saint Thomas ne lui plaisent pas mieux [2]. Tous les deux enseignent que l'intellect, distinct de l'âme sensitive, est multiplié avec les individus. Soit qu'on admette avec Platon que l'âme est à l'égard du corps *sicut motor ad motum*, ou avec les scolastiques qu'elle est la forme du corps, cette théorie est à rejeter. Le système de Platon, en effet, détruit l'unité du composé humain. La deuxième formule est la pure doctrine de saint Thomas.

Ne séparons donc pas l'âme immortelle de l'âme mortelle [3]. Toutes les deux sont dans l'homme. La question est de savoir si cette âme est à la fois mortelle et immortelle, est plutôt immortelle que mortelle ou vice versa. Voilà évidemment la position à emporter [4]. Pomponazzi s'arrête en face de saint Thomas. Derrière le docteur angélique, il voit « l'Ecriture, qui doit être préférée à toute raison et même à l'expérience »; mais, avec tout le respect qu'il doit à l'Ecriture et à la foi, Pomponazzi se demande si ces vérités dépassent les limites de la raison, et si ce qui est révélé et objet de foi est, en même temps, comme le prétend saint Thomas, conforme à l'aristotélisme. Pour sa part, sans vouloir contredire le grand aristotélicien qu'est saint Thomas, il se permet d'émettre quelques doutes sur son système; car la même méthode, qui tire de la nature des opérations intellectuelles la preuve de l'immortalité, prouverait aussi bien, par la nature des opérations sensitives, le besoin que l'âme a du corps, l'usure

(1) Mihi videtur quod nedum in se sit falsissima, verum inintelligibilis et monstruosa et ab Aristotele prorsus aliena (cap. IV, p. 11); même idée dans *De Incantationibus*, X, p. 199. — Cf. aussi RENAN, *op. cit.* II, III, p. 357 : « C'est donc par erreur qu'on a rangé Pomponat parmi les averroïstes ». Selon certains, il serait plutôt disciple d'Alexandre d'Aphrodisias (CHARBONNEL, *La Pensée ital.*, p. 228). Pomponazzi n'accepte pas ouvertement l'alexandrisme, mais il arrive aux mêmes conclusions à peu près.

(2) Ch. V-VI.

(3) Ch. VII.

(4) Ch. VIII.

de ses facultés, que l'âme est mortelle. Et même, en y regardant de près, on verra que l'âme a plus de facultés qui supposent sa mort qu'elle n'en a à postuler son immortalité. Nous ne pouvons pas suivre dans le détail toute cette discussion où Pomponazzi essaie d'étreindre son adversaire, emploie la dialectique si serrée à la fois et si abstraite de la scolastique pour exposer, mettre en doute, confirmer et réfuter tour à tour les thèses de saint Thomas sur l'unité, l'immortalité, l'individualité et l'origine de l'âme. Ce n'est pas, du reste, qu'il veuille contredire un philosophe de cette taille; il n'est qu'une puce près de cet éléphant. Et cette pantalonnade finit la discussion.

Puisqu'on doit donc rejeter l'averroïsme qui sépare l'intellect de l'âme sensitive, que, d'autre part, le thomisme qui, en reconnaissant leur unité, assure l'immortalité de l'intellect, est ambigu, il reste d'admettre que l'intellect est inséparable de l'âme sensitive, mais que l'un et l'autre sont mortels par nature (1), immortels seulement en ce que l'âme est douée d'intelligence et de volonté et capable de connaître — discursivement, il est vrai, et non intuitivement — l'universel. Ainsi, dans la série des êtres, l'âme humaine est intermédiaire entre les animaux et les anges, engendrée comme les premiers et non créée (2), douée de raison plutôt que d'intelligence, mais incapable de penser sans images, et par là incapable d'exercer ses facultés hors du corps et, dans le corps même, aveuglée par l'idée pure « comme un hibou par le soleil (3) ». Ici, Pomponazzi rejoint Alexandre d'Aphrodisias.

Ces discussions métaphysiques ne sont point ce qu'il y a de plus original dans le livre de Pomponazzi. Par les arguments qu'elles reprennent et sous la forme abstraite que le philosophe leur a donnée, elles paraissent d'un autre âge (4).

(1) Essentialiter et vere hoc est mortale, sed secundum quid immortale (p. 51).

(2) Dicimus quod anima humana est facta, sed non per creationem, verum per generationem (ch. X, p. 67).

(3) Ch. IX-X.

(4) Pour l'exposé théorique du thomisme en ces questions, voir VACANT. *Dictionnaire théologique*, art. Ame; ou GARDAIR, *Corps et Ame*. Paris, 1896.

Mais saint Thomas, comme les platoniciens récents, comptait autant sur les preuves morales que sur les théories métaphysiques pour assurer la foi à l'immortalité : le besoin inné de justice, les nécessités de la vie sociale, la crainte universelle de la mort et la croyance, universelle aussi, à l'au-delà, autant de sentiments exploités depuis longtemps et renouvelés dans le gros ouvrage de Marsile Ficin : *Theologiæ platonicæ de immortalitate animorum libri* XXII [1].

Pour répondre à ces arguments du cœur, c'est toute une autre conception de la vie qu'il faut organiser. Pomponace va le faire [2].

Et d'abord la fin de l'homme, dit-on, est la sagesse, c'est-à-dire la contemplation de Dieu, qu'on ne peut réaliser qu'après la mort. — Le bonheur de chaque être, répond Pomponazzi, doit être en rapport avec sa nature. Il ne faut point assigner à l'homme une fin qui est réservée aux pures intelligences. Sa vraie fin, c'est la conservation et l'harmonie de l'humanité par l'accomplissement de ses devoirs moraux et de son travail de chaque jour. Rares ceux qui peuvent viser plus haut et s'adonner à la spéculation philosophique : travailler, souffrir avec patience et mourir, c'est toute la vie.

Dans le cas de la mort de l'âme, comment exiger de l'homme les grands dévouements à la patrie, à son prochain? Une telle doctrine ne tarit-elle pas la source de tout désintéressement, de tout héroïsme? — Non; puisque ce dévouement est un acte de vertu louable et loué par tous les hommes, on doit choisir de mourir en l'accomplissant plutôt que de vivre dans la honte. Le bien de la communauté, et par là même celui de l'individu, l'exige. Platon et Aristote s'accordent à dire que la mort est quelquefois préférable à la vie, et Socrate, dans son *Apologie*, dit qu'il faut mépriser la mort, que l'âme soit immortelle ou qu'elle soit mortelle. Saint Thomas lui-même ne parle pas

(1) Voir surtout ch. XIV, p. 104-142.
(2) Ch. XIII-XIV.

autrement. Ce désir de l'immortalité a été donné aux hommes pour réprimer leurs passions et les exciter à la vertu, mais s'ils savaient la valeur du bien et la laideur du vice, ils pratiqueraient le premier et se détourneraient du second à cause d'eux-mêmes, semblables aux animaux qui, sans espoir d'immortalité, s'exposent à la mort pour le bien de leur communauté, comme les abeilles [1], ou par dévouement pour leur famille [2].

Si l'on objecte que Dieu alors est injuste et que les méchants ne sont pas toujours punis en ce monde, ni les bons récompensés, il ne faut pas oublier qu'il n'y a qu'une punition essentielle et qu'une récompense essentielle du vice et de la vertu : le vice et la vertu eux-mêmes. Tout péché porte en lui-même sa punition, toute vertu sa récompense [3]. Toute autre sanction, même celle d'outre-tombe, est accidentelle. Et même, le bien fait pour lui-même est plus méritoire que s'il est fait par crainte de l'enfer ou dans l'espoir du paradis. Aristote ne faisait-il pas de ce haut désintéressement le but suprême de la philosophie : « Ce que vous faites par espoir d'une récompense ou fuyez par crainte de la punition, je le fais par amour de la vertu et le fuis par honte du mal [4] ».

L'unanimité même des peuples à croire à l'immortalité et à faire de cette croyance le fondement de toute civilisation ne prouve rien, car si un homme peut se tromper, tous le peuvent. Et la preuve qu'ils se trompent, c'est qu'en matière religieuse, ils sont en désaccord. Des trois religions : judaïque, chrétienne, mulsumane, deux au moins sont fausses, et le monde entier peut-être, la plus grande partie au moins, est dans l'erreur [5]. Mais il est facile d'expliquer la concordance des

(1) VIRGILE, *Georg.*, IV, 203-227; ARISTOTE, *De Hist. anim.*, VI, 30.

(2) ARISTOTE, *ibid.*

(3) Præmium essentiale virtutis est ipsamet virtus quæ hominem felicem facit... : pœna vitiosi est ipsum vitium (XIV, p. 120).

(4) Cum enim interrogaretur Aristoteles quid ex philosophia acquisivisset, respondit, quod vos spe præmiorum facitis et timore pœnæ fugitis, ego ex amore et nobilitate virtutis facio et ex vitii vituperio fugio (*ibid.*, p. 122). — Comparer DIDEROT, *Entretien d'un philosophe avec la maréchale de****.

(5) Supposito quod sint tantum tres leges scilicet Christi, Moysis et Mahumeti, aut igitur omnes sunt falsæ et sic totus mundus est deceptus, aut saltem duæ earum, et sic major pars est decepta (XIV, p. 123).

diverses religions sur l'article de l'immortalité. Le législateur est comme le médecin et il doit adapter la législation à ses sujets [1]. De ceux-ci, les uns font le bien pour le bien, les autres, les plus nombreux, ont besoin de stimulant et de freins. C'est pour eux que les politiciens ont inventé ces fictions de la vie future. Ce faisant, ils n'ont regardé que le bien commun de l'humanité et non la vérité; le législateur doit faire pratiquer le bien, il n'est pas chargé d'enseigner le vrai, et, en cela, il est aussi excusable que le médecin ou la nourrice qui trompe un enfant pour lui faire prendre un remède ou un fortifiant.

Il est faux, enfin, de prétendre que seuls les méchants nient l'immortalité de l'âme ; de très honnêtes gens l'ont rejetée : Simonide, Homère, Hippocrate, Gallien, Alexandre d'Aphrodisias. En revanche, parmi ceux qui l'ont prêchée, combien l'ont soutenue par politique et sans y croire réellement ! Pour un peu ne pourrait-on pas dire que les premiers sont plus vertueux que les seconds [2], puisqu'ils sont plus désintéressés et rejettent l'espèce de servilité et de crainte qui est la conséquence de la foi ?

Au reste qui empêche de dire que l'homme est immortel, si on y tient? Il est immortel, si l'on veut, en ce que par l'intelligence et la vertu il peut ressembler aux anges. Les anciens n'ont-ils pas déifié les grands hommes? Il est, au contraire, semblable aux bêtes quand il vit comme elles. Mais, en vérité, il n'est ni dieu ni bête et ne mérite « ni cet excès d'honneur ni cette indignité ».

(1) Aliqui enim sunt homines ingenui et bene institutæ naturæ, adeo quod ad virtutem inducuntur ex sola virtutis nobilitate, et a vitio retrahuntur ex sola ejus fœditate...; quidam vero ex perversitate naturæ nullo horum (præmiorum naturalium) moventur : ideo posuerunt virtuosis in alia vita præmia æterna, vitiosis vero æterna damna quæ maxime terrerent... Respiciens legislator pronitatem viarum ad malum, intendens communi bono, sanxit animam esse immortalem, non curans de veritate, sed tantum de probitate, ut inducat homines ad virtutem (XIV, p. 123-124).

(2) Asserentes animam mortalem melius videntur salvare rationem virtutis quam asserentes ipsam immortalem. Spes namque præmii et pœnæ timor videntur servilitatem quamdam importare quæ rationi virtutis contrariatur (XIV, p. 139).

Nous avons insisté sur ces deux chapitres du livre de Pomponazzi, parce que ce sont ceux-là surtout qui ont porté. Ils ne sont pas absolument nouveaux. Renan a pu distinguer jusque dans le XIII[e] siècle les origines de « l'idée des religions comparées [(1)] et le livre des *Trois Imposteurs* a été attribué à Averroès avant de l'être à Villeneuve, à Boccace, à Pomponazzi lui-même [(2)]. Averroès, avant Pomponazzi, avait déclaré les récompenses de l'autre vie immorales [(3)] : « Parmi les fictions dangereuses, dit-il, il faut compter celles qui tendent à ne faire envisager la vertu que comme un moyen d'arriver au bonheur. Dès lors, la vertu n'est plus rien, puisqu'on ne s'abstient de la volupté que dans l'espoir d'en être dédommagé avec usure. Le brave n'ira plus à la mort que pour éviter un plus grand mal. Le juste ne respectera plus le bien d'autrui que pour acquérir le double ». Et il ajoutait comme Pomponazzi : « Je connais des hommes parfaitement moraux qui rejettent toutes ces fictions et ne le cèdent point en vertu à ceux qui les admettent [(4)] ». Ce haut stoïcisme que le philosophe veut implanter à la place de la morale chrétienne, toute la partie sérieuse de la Renaissance l'avait adopté [(5)]. Mais, nulle part encore, semble-t-il, on n'avait réuni dans un pareil faisceau les idées éparses sur ces matières ; personne encore n'avait su présenter un idéal de vie nouveau et à la fois élevé et cohérent. C'était vraiment le paganisme, dans sa conception la plus sévère et la plus haute, qu'on voulait substituer à l'idéal de vie qui avait guidé l'humanité depuis quinze siècles et aucun livre n'aura cette portée jusqu'à celui de Kant.

(1) RENAN, *Averroès et l'Averr.*, p. 280 et suiv.

(2) RENAN (*op. cit.*, p. 297) donne la liste des écrivains à qui on en a prêté la paternité. Sur ce livre fabuleux, voir la dissertation de La Monnoye à la fin du tome IV du *Menagiana*, éd. de Paris, 1715.

(3) Item tempore Domini Innocentii papæ VI (1356) insurrexerunt in monte Albo quidam qui ausi sunt dogmatizare, quod omnia de genere bonorum quæ fienda sunt, sunt fienda Dei puro amore et non ex alia causa nec spe mercedis æternæ. L'auteur de cette erreur était un Cistercien, Bérenger de Montfaucon (DU PLESSIS D'ARGENTRÉ, *Collectio judiciorum*, I, p. 376).

(4) Cité par RENAN, *op. cit.*, p. 156-157.

(5) Voir M[lle] ZANTA, *La Renaissance du Stoïcisme*, Paris, 1914.

Voici maintenant la conclusion de l'auteur (1) : « Il me semble que la question de l'immortalité est un problème insoluble, de même que celui de l'éternité du monde : aucune raison naturelle ne peut prouver l'immortalité de l'âme, ni non plus prouver qu'elle est mortelle ». Dieu seul, par conséquent, peut résoudre de pareilles questions et puisqu'il nous l'a révélé, il faut nous en tenir à l'enseignement de l'Eglise; si l'on peut apporter quelques arguments valables contre ce dogme, ces arguments sont faux et illusoires ; si certaines raisons de croire à l'immortalité semblent faibles, c'est que, toutes vraies et lumineuses qu'elles soient, elles ne sont pas la vérité ni la lumière elle-même. Au reste, les dogmes doivent être prouvés par la Révélation et l'Ecriture, et non par la raison, qui se réserve les vérités purement philosophiques.

Après cela, on peut discuter sur la question de savoir si Pomponazzi croyait à l'immortalité ou non (2), si les derniers mots de sa conclusion sont sincères, ou s'ils ne sont qu'une précaution qui n'abusait personne. Le livre, tel qu'il est, fit scandale; sans Bembo peut-être eût-il été fatal à son auteur. Mais, ni les explications de Pomponazzi ne convainquirent personne, ni les réfutations de ses adversaires n'en détruisirent l'impression. Pendant cinquante ans, l'école de Padoue et les écoles dont elle était le centre : Bologne, Ferrare, Venise, vont retentir des disputes sur ce dogme. C'est là que les Français iront chercher des raisons de ne plus y croire.

III

Le *De Immortalitate* est le premier livre de Pomponazzi et le plus connu; il en a écrit d'autres qui ont fait moins de bruit à leur apparition, mais dont les principes étaient aussi hardis. Il nous les faut étudier pour avoir une idée d'ensemble des doctrines professées à Padoue.

(1) Ch. XV.

(2) BAYLE, *Dictionnaire*, art. Pomponat; CHARBONNEL, *op. cit.*, p. 246-247

Les cinq livres *De Fato* (1), écrits en 1520, publiés en 1556, reprennent le problème, bien vieux aussi, du libre arbitre et de la Providence. Alexandre d'Aphrodisias a traité cette question et c'est après avoir résumé son livre que Pomponace entreprend le sien. Les trois termes de libre arbitre, destin et Providence s'opposent et se détruisent mutuellement. Qui en pose un exclut les autres (2). D'où six solutions : 1° Diagoras et Protagoras tiennent pour le libre arbitre et nient l'existence de Dieu; 2° Epicure et Cicéron admettent l'existence de Dieu, mais nient la Providence; 3° Chalcidius croit qu'Aristote borne l'action divine au monde sidéral, faisant du monde sublunaire le régne du hasard ; 4° Alexandre, Thémistius et Averroès, fidèles interprètes d'Aristote, disent que la Providence ne s'étend qu'aux êtres sidéraux individuellement, aux êtres sublunaires *in speciem* seulement, et non aux individus; mais ils n'osent croire au libre arbitre; 5° la solution chrétienne : Dieu prévoit tout, gouverne tout, et cependant l'homme reste libre; 6° les stoïciens, enfin, soutiennent l'universalité absolue de la prescience divine, mais nient le libre arbitre (3).

A chacun de ces systèmes, un chapitre est consacré. Ils ont tous leurs difficultés, mais à parler rationnellement, c'est le stoïcisme qui semble à Pomponazzi le plus acceptable, bien qu'aucune solution ne soit certaine. Il a, en effet, cet avantage sur la théorie chrétienne de ne faire Dieu auteur du mal que par nécessité de nature et non par volonté.

Pomponace attaque spécialement Boèce, saint Thomas, les théologiens modernes qui ont essayé de concilier le libre arbitre et la Providence (4). N'était que ces systèmes sont exposés par des hommes aussi graves, il les prendrait pour

(1) *De Fato, libero arbitrio et de Prædestinatione libri V*. Basileæ, ex officina Henricpetrina, 1567.

(2) Quo fit si providentiam ponas, fatum ponas, et liberum arbitrium destruas, si vero liberum arbitrium ponis et providentiam et fatum destruis. (II, p. 529.)

(3) *De Fato*, ch. I. Sur ce problème dans le *De Fato* de Gémistos Pléthon, voir E. RODOCANACHI, *La Réforme en Italie*, I, p. 41-42.

(4) BRUCKER, *Hist. phil. critica*, IV, p. 158.

des rêveries et des puérilités [1]. La grâce efficace de saint Thomas surtout lui est insupportable et il le proclame plus impie que les stoïciens. Lui-même s'essaie à accorder la prescience divine et le libre arbitre [2]. En vérité, il a surtout parcouru tous les systèmes sans trouver de solution à un problème insoluble. Va-t-il jusqu'à nier la Providence, comme le soutient Brucker, ou la liberté, comme le dit M. Rodocanachi [3] ? Il ne me semble pas. Seulement le stoïcisme l'attire. Voici du reste la fin de toute cette discussion. Aucun système ne peut résoudre l'antinomie qui existe entre le *Fatum* et le libre arbitre. Sous cette réserve, on tire deux conclusions :

I. — Des six théories exposées, la doctrine stoïcienne semble la moins déraisonnable. Le plus grave reproche qu'on puisse lui faire, c'est qu'elle rend Dieu auteur du péché et donc pécheur lui aussi. Mais cette objection ne tient pas si l'on admet avec les stoïciens eux-mêmes que l'âme meurt avec le corps, car dans cette hypothèse que les hommes se mangent entre eux, cela est aussi indifférent que de voir les loups manger les brebis et les serpents tuer les autres animaux. Cela est dans le plan de l'univers et il ne faut en considérer que l'ensemble. S'il n'y avait pas de mal, il n'y aurait pas tant de bien dans le monde. Et cet enchaînement universel du bien et du mal est entre les mains du destin. Que si, au contraire, on suppose les âmes immortelles, il faut en limiter le nombre. Et ainsi les hommes successivement sont heureux et malheureux, et le retour des âmes dans des corps nouveaux, en les faisant parcourir alternativement le cycle du bonheur et celui du malheur, tour à tour esclaves et reines, permet de croire à une justice suprême.

(1) Hæ sunt communiores responsiones, quas nisi gravissimi viri eas invenissent vel approbassent, certe dicerem esse deliramenta et illusiones pueriles (IV, II, p. 819). Ailleurs il dit que l'explication des docteurs chrétiens lui paraît : « prestigiatorius et potius involutio et deceptio quam enodatio et solutio » (Voir épilogue, p. 1014)

(2) *De Fato*, V, 7. Voir le résumé de son système dans BRUCKER, *op. cit.*, p. 168 et suiv.

(3) BRUCKER, *Hist. phil. crit.*, IV, 158; E. RODOCANACHI, *La Réforme en Italie*, I, p. 51-52.

II. — Que si aucun de ces systèmes ne vous plaît, considérez que dans ce monde il n'y a guère que des sots et des coquins (*fatui et scelerati*) et que ceux qui vous paraissent bons et intelligents sont plus sots et plus méchants que les autres. Notre monde est un mélange de biens dans la région sidérale, et de maux dans la région sublunaire. En limitant la Providence à la première, vous sauvegardez la liberté humaine et la Providence (1). Naturellement, il ne faut point dire ces choses au vulgaire, qui ignore la philosophie. Il ne faut même pas les dire aux prêtres, du moins à ceux qui ne sont pas instruits. Cela fait tort aux philosophes et leur attire des quolibets et, ce qui est pire, des persécutions (2).

IV

Quand Pomponazzi niait l'immortalité de l'âme, quand il cherchait à concilier la liberté et la Providence, il agitait à nouveau des querelles bien anciennes ; il était seulement le dernier venu des libres esprits qu'avait obsédés l'obscurité de ces mystères. Mais sa théorie du miracle est toute moderne (3). Renan, qui l'a étudiée du reste, n'y a rien ajouté, et c'est peut-être par là que Pomponazzi nous intéresse le plus. Le livre pourtant où elle est exposée fit moins de bruit que le *De Immortalitate*. Il ne fut publié qu'assez tard, en 1556 (4), trente ans après la mort de son auteur.

(1) V. épilogue, p. 1010-1014.

(2) Ailleurs il a parlé du tourment philosophique qui le poursuit et s'est comparé à Prométhée (*De Fato*, VII, *in fine*, p. 708-709).

(3) L'historien du rationalisme, Lecky, fait même de cette négation du miracle le signe le plus manifeste de l'avènement de la raison. Mais son étude — pour le XVIe siècle — est très superficielle. Et pendant toute la Renaissance, en Italie comme en France, la question de l'immortalité préoccupe beaucoup plus les esprits que celle des miracles. Je n'ai pas relevé moins d'une soixantaine de traités spéciaux ou de dissertations sur l'immortalité au cours du siècle en France. Les études sur les miracles au contraire sont rares. Il faut arriver à la fin du siècle pour voir poser la question dans toute son ampleur.

(4) *De naturalium effectum admirandorum causis seu de Incantationibus liber*. En apparence, le livre est dirigé contre l'existence des démons, mais il traite surtout des miracles.

Nous l'étudierons ici cependant parce que, sans aucun doute, il est le résumé de l'enseignement de Pomponazzi [1]; mais son influence, renforcée considérablement par Cardan, se fait surtout sentir dans la seconde moitié du siècle. L'idée, nouvelle alors, de l'immutabilité des lois naturelles, qu'il expose, la critique et l'essai d'explication qu'il cherche à donner aux miracles, sont précisément les idées les plus remarquables que nous aurons à relever chez les premiers disciples français de Padoue; et si le rationalisme français n'en est pas resté au rire de Rabelais, s'il a pris au sérieux bien des problèmes, c'est en partie à des livres de ce genre qu'il le doit [2].

La définition du miracle nous reporte à Cicéron. Le miracle, c'est ce qui est rare, ce n'est pas ce qui est contre les lois ou en dehors d'elles, car il n'y a rien qui soit en dehors des lois; ce sont des faits naturels, mais dont le retour est très rare ou la cause inconnue pour nous. Ils se produisent surtout dans les périodes de grands changements, pour l'établissement d'une religion nouvelle dans le monde, par exemple [3]. Mais ces grandes révolutions sont elles-mêmes soumises à un rythme inconnu de nous [4]. Tout s'en va et revient selon des lois et

(1) Voir une bonne étude sur cette question du miracle selon Pomponace dans BRUCKER, *Hist. phil. crit.*, IV, p. 167 et suiv., et dans TIRABOSCHI, *Storia della letter. ital.*, VII, 622 et suiv.

(2) On verra cependant que sur le point précis du déterminisme les auteurs de la première moitié du siècle doivent plus au *De Divinatione* qu'à Pomponazzi qui n'était pas imprimé. Mais il faut tenir compte de l'enseignement oral et écrit des élèves de Pomponazzi qui répandent ses idées.

(3) Videat aliquis legem Moysis, legem gentilium et legem Mahumeti, in unacumque lege fieri miracula qualia leguntur et memorantur in lege Christi : hoc autem videtur consonum : quoniam impossibile est tantam fieri transmutationen sine magnis prodigiis et miraculis. Non sunt autem miracula quia sint totaliter contra naturam et præter ordinem corporum cælestium sed pro tanto dicuntur miracula quia insueta et rarissima facta, et non secundum communem naturæ cursum sed in longissimis periodis (*De Incantationibus*, XII, p. 293-294). Comparer avec les textes de CICERON donnés plus haut (page 20, notes) et extraits du *De Divinatione*, II, 28.

(4) Post illa oracula alius modus secutus est illi contrarius. Primus tamen modus non ex toto periit, sed tantum ad tempus licet valde longum... Sic erit de istis legibus, quod reiterabuntur... Unde Aristoteles dixit infinities esse renovatam philosophiam et infinities fuerunt eædem opiniones... (*Ibid.*, p. 294-295).

à des époques déterminées. Le temps des oracles est passé : peut-être reviendra-t-il. Les écoles philosophiques passent et reviennent de même et tout n'est qu'un perpétuel écoulement et un éternel retour. A moins encore que tout cela ne soit que fictions et fables [1]. Car, s'il n'y a ni prophéties, ni Providence, comme le soutient Cicéron au second livre du *De Divinatione*, ni même de Dieu, comme le prétend le même Cicéron au livre *De Natura Deorum*, tous ces prétendus miracles ne sont que tromperies et effets du hasard. Il est vrai que saint Augustin [2] a eu bien raison de dire que si Cicéron est un grand orateur, il est un piètre philosophe.

On voit du moins que Pomponazzi lui a pris sa notion du miracle, qui est la négation même du miracle, tel que le moyen âge entier l'avait conçu.

Les miracles étaient alors susceptibles de deux explications : les hommes religieux y voyaient l'intervention des saints et des démons, les philosophes croyaient avec Avicenne que toute la matière obéit à l'esprit de l'homme et qu'il peut ainsi à volonté faire la pluie, la grêle et les autres phénomènes de ce genre [3]. Mais ces deux explications, la première surtout, ne peuvent satisfaire un vrai péripatéticien. Car Aristote ne croit pas aux démons [4], et, d'autre part, il estime qu'aucun effet ne peut se produire d'un corps à un autre sans contact

(1) Hæc autem intelligantur ubi supponatur hos effectus esse veros et non fictos neque fabellas. Si namque teneamus non esse divinationes neque Dei providentiam, ut mihi videtur Cicero tenere in libro 2 *De Divinatione* et Deum nullum esse, ut mihi videtur eumdem assentire in libro *De Natura Deorum*, tum habemus dicere hæc omnia esse figmenta, deceptiones vel casus; et sic faciliter solvuntur difficultates (*ibid.*, p. 295).

(2) Puto autem, bona venia dixerim... quoniam quanquam clarissimus orator, minimus tamen fuit philosophus (*De Incantationibus*, p. 296). Pour SAINT AUGUSTIN, voir *De cit. Dei*, V, 9.

(3) Assentiamne tribus legibus Dæmones introducentibus, nihil est profecto quod dubitemus, quando quidem, apertissimum sit hos mirabiles effectus per Dæmones ipsos fieri. (*Epistola ad... medicum physicum mantuanum...*, p. 2, préface du *De Incantationibus*.) — Non minus aperta est solutio apud Avicennam, cum ponat intellectui bene disposito et a materia elevato, omnia materialia obedire (*ibid.*, p. 2).

(4) Le Ier chapitre est consacré à réfuter l'intervention des démons et le IIe à réfuter Avicenne. Mais Pomponace ne croit pas que l'explication d'Avicenne soit absolument en opposition avec Aristote.

immédiat [1]. Il faut donc chercher d'autres explications aux miracles et Pomponazzi en propose trois.

I. — La nature tient en réserve des forces inconnues à l'homme. Des herbes, des pierres, des minéraux [2], dont quelques-uns sont employés en médecine, agissent sur l'homme, les uns en vertu de propriétés connues et expérimentées, les autres, comme l'aimant, par la force de vertus occultes. Si on en veut connaître certaines, il suffit de se reporter au *Traité des Minéraux* d'Albert le Grand [3], ou au premier chapitre du quatrième livre de la *Théologie* de Ficin, ou mieux encore à Pline, d'où Albert et Ficin les ont tirées. Mais n'y a-t-il pas de ces plantes qui nous sont inconnues et dont usent les thaumaturges [4] ? « Connaissant donc des plantes douées de ces propriétés occultes, ils les emploient et en tirent des effets qui paraissent aux ignorants venir de Dieu, des anges ou des démons, et qui font passer leurs auteurs pour des familiers des esprits surnaturels ». La pluie, la grêle, les phénomènes atmosphériques sont probablement influencés par certaines plantes [5] : ne savons-nous pas déjà que le laurier et le veau marin éloignent la foudre? Et c'est ainsi qu'on devient saint, ou nécromancien, ou sorcier, sans même croire aux démons! « Et, par contre, beaucoup qui ont passé pour saints dans le peuple et à qui on prêtait un commerce avec les anges étaient peut-être des criminels [6] ».

(1) *De Incantationibus*, p. 2.

(2) *Ibid.*, III, p. 21 et suiv.

(3) (*Alberti magni Mineralium libri V* édité en 1476, 1491, 1542), I, 11-17. Il faudrait y joindre son *Liber secretorum... de virtutibus herbarum, lapidum et animalium*, continuellement édité et traduit depuis la fin du XVe siècle.

(4) Aliqui habentes cognitionem istorum sic operantium... inducunt tales effectus, quos vulgares videntes et nescientes reducere in causam credunt talia fieri a Deo aut ab Angelis aut a dæmonibus et existimant homines ipsos talia operantes habere familiaritatem cum angelis vel cum dæmonibus (*De Incant.*, III, p. 23).

(5) *Ibid.*, IV, p. 42.

(6) Ex quibus sequitur quod fortassis multi habiti sunt magi et necromantici ut Petrus Aponensis, Ciclus Esculanus qui tamen nullum commercium habuerunt cum spiritibus immundis, imo fortassis cum Aristotele crediderunt dæmones non esse. Et aliqui existimati sunt a vulgaribus sancti et crediti habere commercium cum angelis propter opera quæ videbantur, cum tamen fortassis fuerint viri scelerati (*Ibid.*, IV, p. 42-43).

II. — L'homme est un microcosme : sa nature participe de celle des êtres supérieurs et des êtres sublunaires [1]. Il doit donc aussi avoir leurs propriétés. Et si certaines herbes, animaux ou pierres ont la propriété de guérir — le dictame, par exemple, — certains hommes peuvent aussi l'avoir [2]. Mais de même que la rhubarbe n'a d'effet que si elle est chauffée, de même ces hommes n'arrivent à user de leur puissance que par la force de leur volonté et de leur imagination [3]. Et comme les plantes guérissent les unes une maladie, les autres une autre, les hommes aussi sont spécialisés [4]. Plutarque, dans sa *Vie de Caton*, cite par exemple les Psylles qui guérissaient des morsures de serpent ; les rois de France passent pour guérir les écrouelles.

III. — Enfin, qui dira la force de l'imagination ? Avant que Montaigne y consacre tout un chapitre et lui attribue aussi « le principal credit des miracles, des visions, des enchantements [5] », Pomponazzi lui a prêté le même pouvoir. Déjà Marcile Ficin [6] avait décrit les effets de l'imagination : désir, volupté, crainte et douleur. Pomponazzi les retrace à son tour [7]. Il en est de classiques : les femmes enceintes donnent à leur enfant la ressemblance de celui qui les a préoccupées pendant leur grossesse ; les enfants, à la vue d'une potion amère, croient déjà en sentir l'amertume. Il en est d'historiques : Sophocle et Denys, tyran de Sicile, moururent tous deux de joie à l'annonce d'une victoire. Pourquoi ces effets n'arriveraient-ils pas à s'extérioriser, à passer chez les autres

(1) *De Incant.*, III, p. 27.

(2) *Ibid.*, IV, p. 43. Ficin avait enseigné la même chose : Hinc efficitur apud Platonicos sectatoresque Avicennæ ut omnis rationalis anima per essentiam suam atque potentiam super totam sit mundi materiam; totam movere possit atque formare, videlicet quando ad hæc Dei fit instrumentum (*Theol. platon.*, IX, 3). Mais Ficin est bien plus crédule que Pomponazzi et tient tous les miracles pour vrais, bien que produits par une puissance naturelle à l'homme.

(3) *De Incant.*, IV, p. 44.

(4) *Ibid.*, IV, p. 45.

(5) Livre I, ch. XIX, édit. 1598; édit. 1595, ch. XX (éd. Motheau-Jouaust, I, p. 136).

(6) *Theol. plat.*, XIII, p. 1.

(7) *De Incantationibus*, III, p. 31 et suiv.

par une sorte de suggestion [1] ? L'histoire raconte que l'approche d'Alexandre réjouissait les hommes, et les médecins, depuis Galien, ont reconnu l'influence heureuse d'une haleine douce respirée par les malades [2]. Démocrite vécut pendant trois jours de l'odeur d'un pain frais et chaud [3]. Et le même Galien [4], exposant l'importance de la confiance pour les malades, dit que le médecin qui en guérit le plus est celui qui leur inspire le plus de foi. « Ainsi, il n'est pas impossible que la force de l'imagination et de la volonté parvienne à insuffler la santé à un malade [5] ». C'est à cette même imagination qu'il faut attribuer la puissance des reliques : « Les médecins et les philosophes savent la puissance de la foi et de l'imagination pour la guérison. Aussi, si c'étaient des os de chien et qu'on y eût autant de confiance, la guérison s'en suivrait aussi bien. Même beaucoup de corps sont vénérés sur terre, dont les âmes souffrent dans les enfers ». Et puis, la vertu que certains hommes peuvent avoir, comme certaines plantes, de guérir, peut passer à leurs ossements, dont le toucher ou les émanations auraient ainsi une vertu curative [6].

Pomponazzi a fort bien vu la hardiesse et la conséquence de pareilles théories. Exposant au chapitre suivant [7], selon la méthode qui lui est chère, les objections que l'on peut faire à sa doctrine, il dit : « Ces théories renversent la loi de Moïse et celle du Christ, car ces religions ont leur autorité et leur fondement les plus sûrs dans les miracles; or, selon ces expli-

(1) Nihil... prohibet quin ad extra et in corpora aliena, aliquando consimiles operetur effectus (*Ibid.*, IV, p. 36).

(2) Ut namque refert Plutarchus in vita Alexandri magni, homines lætabantur et confortabantur in ejus approximatione, quoniam carnes ejus redolebant. Et amplexus adolescentium boni anhelitus est medicina temperata secundum medicos (*Ibid.*, IV, p. 37).

(3) *Ibid.*, IV, p. 51 52.

(4) *Prognostic.*, lib. I, ch. II.

(5) Quare incredibile non est etiam sanitatem posse produci ad extra ab anima taliter imaginante et desiderante de ægritudine : hoc negari non potest ut apparet in fascinatione, in lepra, in infestis peste..., ergo non minus est de sanitate (*De Incantationibus*, IV, 51).

(6) *De Incantationibus*, XI, p. 234-235.

(7) *Ibid.*, V, p. 65 et suiv.

cations, il n'y a plus de miracles[1] ». On peut, en effet, expliquer ainsi les prodiges de Moïse, d'Elie, d'Elisée, « même ceux du Christ et des apôtres ; il n'est pas contre la nature, en effet, que l'ombre de Pierre guérisse les malades, puisque cette guérison peut être ramenée à l'une des causes naturelles énumérées plus haut. La mort d'Ananias, à la menace de Pierre, est un effet naturel[2] ». Les mêmes principes expliquent les miracles modernes; l'impression des stigmates de saint François d'Assise, — si elle est réelle, — les souffrances de sainte Catherine de Sienne au sujet de la passion sont un pur effet de l'imagination et de la violence des sentiments, et non des miracles[3].

Aussi, au chapitre suivant, Pomponazzi va faire quelques restrictions en apparence. Il accorde qu'il y a des miracles inexplicables par les forces naturelles : la résurrection de Lazare, la guérison de l'aveugle-né, la multiplication des pains. D'autre part, rien n'empêche de croire que certains faits, explicables naturellement, aient été en réalité miraculeux. Et du moment que l'Eglise a enseigné que ces faits sont des miracles, il faut la croire et ne pas écouter cette mauvaise langue de Pline le Jeune qui, au chapitre I de son IIe livre, affirme que Moïse était magicien (*magicum et virum veneficum*), ni Suétone qui, dans sa *Vie de Néron*, appelle les chrétiens *genus novæ ac maleficæ superstitionis hominum*[4]. Pour les guérisons et les stigmates, il faut suivre la même conduite, l'Eglise ne décidant rien que sous l'inspiration du Saint-Esprit.

Mais le chapitre VII va détruire ces concessions. Si ces

(1) Istis modis datis, ruunt lex Moysi et Christi si fas est eas duas leges dicere...; unde secundum istos modos nulla sunt miracula (*Ibid.*, V, p. 65-67). PLINE, *Lettres*, X, 97.

(2) Idem dici posset de gestis per Christum et apostolos : non enim videtur contra naturam quod umbra Petri sanet langores quoniam secundum aliquem illorum modorum posset reduci in causam naturalem (*Ibid* , p. 66-67).

(3) Octava dubitatio est, quoniam secundum illos tres modos passio Domini nostri Salvatoris possit figurari in cordibus humanis et sic quæ dicuntur de S. Catharina Senensi et de quibusdam aliis sanctis mulieribus non esset ex divino miraculo. Et consequenter... dici posset beatum Franciscum ex miraculo non habuisse (si modo habuit) stigmata salvatoris nostri... (*Ibid.*, p. 67-68).

(4) *Ibid.*, VI p. 81-82. — SUÉTONE, *Duodecim Cæsares*, Nero, 16.

résurrections sont inexplicables naturellement, comment expliquer celles que rapportent les auteurs anciens, Pline et Platon (1)? Vespasien, si l'on en croit Suétone (2), a prédit l'avenir, guéri un aveugle et un boîteux. Les apparitions de spectres rapportées par les historiens sont innombrables. Qu'en conclure? Si l'on donne la même autorité historique à Pline et à l'Evangile, il est clair qu'il n'y a que deux solutions possibles : ou bien Pline a raison, et alors les miracles sont des faits naturels dont la cause lui a échappé, tout comme ceux des évangélistes; ou bien Pline nous trompe et les évangélistes aussi. Cette dernière solution semble être celle que choisit Pomponazzi : « Peut-être (3) ces historiens furent-ils trompés, et si les faits qu'ils rapportent furent vus par quelques-uns et ne sont pas de simples fictions, ces morts n'étaient pas morts, mais crus morts, comme cela est arrivé souvent et même de notre temps... ». « Peut-être (4) aussi, en ce qui concerne les miracles de Vespasien, son aveugle n'était pas réellement aveugle, ni son boîteux estropié, au moins d'une façon incurable ». Serait-ce une faute, du reste, de mentir dans ces cas (5)? Socrate nous apprend, au second livre de la *République*, que pour un but pieux et édifiant il est permis de mentir; et Scevola, au dire de saint Augustin, professe qu'il est bon que les nations soient trompées, quand il s'agit de la religion : *Expedit in religione civitates falli* (6). Ainsi, les miracles prétendus ont des causes naturelles, ou bien ils sont le fruit de l'erreur des historiens, ou de la ruse des prêtres (7). En aucun cas, ils ne sont l'œuvre de Dieu.

(1) PLINE, *Hist. Nat.*, XXV, 2; PLATON, *Rep.*, X (cités par POMPONAZZI, *ibid.*, VII, p. 94-95).

(2) SUÉTONE, *Duod. Cæs.*, Vespasianus, 4, 5, 8. — *De Incantationibus*, VII, p. 95-96.

(3) *De Incantationibus*, VIII, p. 103 et 104.

(4) *Ibid.*, p 104.

(5) *Ibid.*, VIII, p. 103-104.

(6) *Républ.*, II, 377, 379; *De Civitate Dei*, IV, 27. — *De Incantationibus*, p. 104.

(7) Supposito igitur hos effectus veros esse veluti sæpius diximus : quoniam aliqua, quæ referuntur multotiens esse falsa reperiuntur : verum inventa esse ad surripiendum pecunias, vel ut in honore habeantur, vel propter aliquod scelus : aliqui existimarunt hæc omnia quæ referuntur deceptiones et fraudes esse, quod minime arbitramur, veluti superius diximus : nam neque omnia talia sunt falsa (*De Incantationibus*, XIII, p. 297).

Dans le monde ainsi organisé, il n'y a pas plus de place pour la prière que pour le miracle. Toute prière exaucée est en quelque sorte un miracle. Les gens d'Aquila [1], par exemple, ont obtenu de leur patron, saint Célestin, la cessation de la pluie. Cela n'est pas possible, car il n'y a aucune relation entre la prière et les nuages. La prière ne peut faire l'office ni du soleil, ni du vent. Il reste qu'on explique ce résultat en disant que les prières ont touché les intelligences qui président aux mouvements du ciel. Mais cela aussi est impossible, car ces esprits sont inflexibles et font mouvoir les astres selon la loi inébranlable du destin. Si nous remplaçons ces intelligences par les lois naturelles, dont elles sont, en effet, la personnification, n'est-ce pas déjà le déterminisme intégral ?

C'est là une proposition bien grave se dit Pomponazzi [2]. L'opinion commune croit les prières utiles. Mais à quoi et comment ? on ne sait, le résultat pouvant tout aussi bien être attribué au hasard. On peut donc soutenir l'inutilité comme l'efficacité de la prière.

a) Si la prière est efficace, on peut répondre, avec Avicenne, que la volonté et surtout l'imagination des fidèles d'Aquila ont été si violentes qu'ils ont chassé les nuages [3], ou avec Aristote que la cessation de l'orage est le résultat naturel des émanations de certaines herbes [4].

b) Si on tient la prière pour inutile [5], il faut s'expliquer. Sans doute, elle ne touche pas Dieu, car Dieu est inflexible et immuable. Tout au plus peut-elle toucher les démons et les anges. Et pourtant la prière n'a pas été inutile puisqu'elle était le moyen prévu par Dieu pour avoir du beau temps.

(1) *De Incantationibus*, II, p. 214 et suiv. : Nullus igitur relinquitur modus nisi movendo intelligentias et eas flectendo veluti subditi et orantes movent majores; et hæc est religiosorum opinio, quæ non potest stare cum opinione recitata : nam ponunt intelligentias inflexibiles et eas de necessitate movere corpora cælestia.

(2) Ad quartam autem dubitationem omnium sententia mea gravissimam tentandum est... respondere (*Ibid.*, XII, p. 236).

(3) Cum Aquilanorum animæ fuerint valde intentæ, nihil est mirum si imbres fugati sunt (*Ibid.*, p. 237).

(4) *Ibid.*, p. 237-238.

(5) *Ibid.*, p. 243-244.

c) Il y a donc une troisième réponse [1] : « c'est que la prière des gens d'Aquila a été efficace, non pas qu'ils aient fléchi Dieu ou les corps célestes, car cela est impossible, ni qu'ils aient effectivement amené le beau temps, mais parce qu'ils ont reçu le beau temps à raison de cette disposition ».

Ainsi comprise, la prière est une bonne chose, non pour obtenir quelque faveur de Dieu, mais pour faire acte de piété. Platon nous enseigne à demander à Dieu non ce qui nous est utile, mais ce qu'il jugera bon. Les philosophes ne sont donc pas impies, mais le peuple, dont la religion est surtout utilitaire, ne les comprend pas [2].

La hardiesse de pareilles théories eût été dangereuse pour leur auteur, s'il en avait pris la responsabilité; mais d'abord, il n'est que l'interprète d'Aristote. Il y a du vrai en cela et Reimmann a raison de compter parmi les causes de l'athéisme italien l'excès d'engouement pour Aristote [3]. Mais, aux yeux de l'Eglise d'alors, quel plus sûr abri pour un hérétique? Aristote n'était-il pas le père de la philosophie, le maître de toute pensée ? Pour Pomponazzi, il était de plus un ami d'enfance [4]. Aussi quand Pomponazzi pose le problème de l'immortalité de l'âme, il se propose de rechercher ce qu'Aristote en a pensé [5]; quand il songe à étudier les miracles, c'est aussi pour chercher, dans les rares passages où il en a parlé, la pensée d'Aristote [6].

Le malheur est qu'Aristote est sans cesse en contradiction avec l'Eglise : à propos de l'immortalité, qu'il déclare incon-

(1) *Ibid.*, p. 251 : Posset et, ut existimo, tertio dici et fortassis melius, quod preces Aquilanorum profuerunt ad talem effectum consequendum, non quidem quia moverint Deos vel corpora cælestia, hoc enim impossibile est, neque quoniam ipsi induxerint effective serenitatem, sed quia ipsi receperint serenitatem a corporibus cælestibus ratione rectæ et ordinatæ dispositionis.

(2) *Ibid.*, p. 250-251.

(3) *Hist. atheismi*, III, II, p. 2.

(4) Amor meus et observantia quam a teneris annis erga Aristotelem habui (*De Incantationibus*, X, p. 110).

(5) Quamnam sententiam Aristotelis in eadem materia fuisse censes? (Procemium).

(6) Rogasti me ut quid de hoc sentiam aperiam, præcipueque quid ad hoc verisimiliter Peripatetici dicere possent (*De Incantationibus*, Epistola ad medicum mantuanum, p. 2).

naissable et sur laquelle ses interprètes n'ont pu s'accorder ; à propos des miracles, qu'Aristote ne croit pas être faits par les démons (1), pour la raison qu'il ne croit pas à l'existence des démons (2). C'est même une chose si « incroyable et monstrueuse » de la part de ce grand philosophe, que son disciple consacre à exposer ses théories et à les justifier autant qu'il le peut deux chapitres de son *De incantationibus* (3). Mais à quoi bon? Il faut avoir l'âme simple comme les croyants ou sage comme les apôtres et les prophètes pour y croire. Les fonctions des anges sont trop relevées pour être connues des philosophes (4).

Même difficulté, à propos de la Providence, qu'Aristote veut restreindre au monde sidéral (5); à propos des enchantements, qu'Aristote tient pour rêveries de bonnes femmes (6) et que l'Eglise prend au sérieux. L'opposition est bien plus grave encore sur la question des miracles et de la prière, l'aristotélisme ne laissant aucune place à l'intervention de Dieu dans le monde, la religion supposant, au contraire, un rapport constant entre Dieu et l'homme. Au fond, c'est tout le système péripatéticien qui s'oppose au christianisme : « Je ne suis pas de l'avis de ceux qui croient que la foi s'accorde avec Aristote. Ce sont, à mon avis, deux chemins incompatibles (7) ». Il dit cela à propos du libre arbitre et de la Providence ; on pourrait étendre cette déclaration à toute la philosophie du lycée.

(1) *De Incantationibus*, I, II, p. 6 et suiv.

(2) *Ibid.*, Epistola, p. 2 : Neque Aristoteles admisit dæmones veluti leges affirmant.

(3) Ch. IX-X, p. 106 et suiv.

(4) Habent causas aliquas et officia longe præstantiora quæ philosophis non fuerunt cognita : sed sunt aperta in Christum credentibus, et sapientissimis voluntatibus, quales fuerunt prophetæ, Apostoli et sancti viri (*De Incantationibus*, XIII, *in fine*, p. 234).

(5) *De Incantationibus*, X, p. 120.

(6) Videtur dicere hæc incantamenta esse muliercularum figmenta (*De Incantationibus*, X, p. 191).

(7) Neque eis consentio qui viam fidei cum Aristotele convenire credunt. Mihi namque videtur has vias incompatibiles esse (*De Fato*, III, I, p. 753).

Que faire en présence de ce dilemme? Se dédoubler. « Pomponat philosophe ne croit pas à l'immortalité, mais Pomponat chrétien y croit ». Averroès lui a démontré que la Trinité n'est que la distinction des trois principaux attributs divins, mais Averroès est un impie, il s'en voudrait de le croire [1]. « Certaines choses sont vraies théologiquement, qui ne sont pas vraies philosophiquement [2] ». L'opposition entre la raison et la foi est invoquée par notre philosophe, toutes les fois qu'il est embarrassé. Et cela lui permet de tout oser comme philosophe et de conseiller toujours l'assentiment à l'Eglise quand même. Cette idée n'était pas nouvelle. Albert le Grand l'avait combattue vers 1255 [3]. Parmi les thèses condamnées à Paris, en 1277, nous relevons celle-ci [4] : « Que le philosophe doit nier la création du monde parce qu'il s'appuie sur les causes et les raisons naturelles, tandis que le croyant peut nier l'éternité du monde parce qu'il s'appuie sur les raisons surnaturelles ». Et le synode insistait sur cette erreur : « Ils prétendent, disait-il, qu'il est des choses vraies selon la philosophie, quoiqu'elles ne le soient pas selon la foi, comme s'il y avait deux vérités contraires et comme si, en opposition avec la vérité de l'Ecriture, la vérité pouvait se trouver dans les livres des païens [5] ». Pétrarque, au siècle suivant, faisait le même reproche aux Vénitiens : « Quand ils disputent en public, ils protestent qu'ils parlent abstraction faite de la foi, c'est-à-dire qu'ils cherchent la vérité en rejetant la vérité et

(1) *De Fato*, V, IV, p. 937-938.

(2) RENAN, *Averroès*, II, III, p. 359.

(3) RENAN, *op. cit.*, II, II, p. 232.

(4) Quod naturalis philosophus simpliciter debet negare mundi novitatem quia nititur causis et rationibus naturalibus, fidelis autem potest negare mundi æternitatem quia nititur causis supernaturalibus. (DU PLESSIS D'ARGENTRÉ, *Collectio Judiciorum*, I, p. 177 et suiv.) Voir aussi DU BOULAY, *Hist. Univ. Paris*, III, p. 397-398.

(5) DU PLESSIS D'ARGENTRÉ, I, p. 175.

la lumière en tournant le dos au soleil (1) ». Poggio disait de Valla : « Valla blâme la physique d'Aristote, il trouve barbare le latin de Boèce, il détruit la religion, professe des idées hérétiques, méprise la Bible... Et n'a-t-il pas professé que la religion chrétienne ne repose point sur des preuves, mais sur la croyance, qui serait supérieure à toute preuve (2) ? ». Le concile de Latran condamna cette attitude (3); mais elle devint vite à la mode et nous verrons que vers 1550, elle est universellement admise en France, même par certains philosophes spiritualistes.

Etait-elle sérieuse chez Pomponazzi? Il serait curieux que Pomponazzi eût, le premier aussi, posé « une cloison étanche » entre sa raison et sa croyance (4) ; mais un tel état d'esprit nous semble bien moderne. Renan y voit une précaution : « Pendant quatre siècles, dit-il, les libres penseurs ne trouvaient pas de meilleur subterfuge pour exercer leur hardiesse aux yeux des théologiens. La compression produit toujours la subtilité, la conscience proteste et se venge par un respect ironique des entraves qu'on lui impose (5) ». Ne prenons donc pas trop au sérieux les déclarations d'orthodoxie de Pomponazzi. Lui-même, dans une page très fine de son *De Fato*, nous y invite : « Il est reconnu et universellement admis, surtout chez les disciples de saint Dominique, que saint Thomas a reçu — réellement et non en imagination — du Rédempteur, l'assurance que tout ce qu'il a écrit touchant la théologie est vrai et juste. Que si cela est vrai, il n'est rien que je n'accepte dans son système sur la prédestination. Car encore qu'il me paraisse faux et impossible, et même capable

(1) Cité par RENAN, *Averroès*, p. 335.

(2) *Pogii opera*, p. 84, cité par HUMBERT, *Origines de la théologie moderne*, p. 121.

(3) RENAN, *Averroès*, p. 364.

(4) Voir RENAN, *Souvenirs d'enfance et de jeunesse* : Le séminaire Saint-Sulpice, I, portrait de M. Le Hir.

(5) *Averroès*, II, III, p. 360. Voir aussi CHARBONNEL, *La Pensée italienne*, p. 273-274, qui explique cette attitude par le scrupule de consciences réellement incertaines entre les deux ordres de certitude.

de tromper les hommes plutôt que de les éclairer, pourtant, selon la parole de Platon, il est impie de ne pas croire aux dieux et à leurs fils, même s'ils disent des choses impossibles, et, selon la parole de l'apôtre, il faut enchaîner notre esprit dans l'obéissance au Christ ». Qui saura la portée exacte de ce dernier trait (1)?

Quoi qu'il en soit pour Pomponazzi, Renan (2), Lecky (3) ont vu dans cette antinomie de la raison et de la foi le fondement même de la doctrine padouane. L'accord que le moyen âge croyait avoir établi entre la philosophie et la théologie est rompu, la raison, jusque-là « servante », est libre et bientôt elle prétendra détrôner son ancienne maîtresse, selon que l'avait déjà enseigné à Paris le dominicain Jean Munerius : *Fiat ipsa ratio auctoritas, sine qua nec valet auctoritas* (4).

V

Lorsque les Français dont j'étudie les idées arrivèrent à Padoue, Pomponazzi était mort (5). D'autres professeurs moins connus, mais aussi peu orthodoxes, l'avaient remplacé dans sa chaire, même avant sa mort. Citons, par exemple, dans la

(1) *De Fato*, V, 6, p. 958.

(2) RENAN, *Averroès et l'Averr.*, p. 360.

(3) *Rising .. of Rationalism*, I, 370 et suiv. Après avoir décrit les circonstances qui amenèrent la Renaissance italienne, il continue : « Padoue et Bologne furent alors les grands centres de la libre pensée. Une série de professeurs, dont Pomponazzi paraît avoir été le plus éminent, a poursuivi dans ces universités des discussions aussi hardies que celles du XVIIIe siècle et a habitué un petit nombre — mais capables — de disciples à appliquer aux questions de théologie un examen hardi. Ils soutenaient qu'il y avait deux sphères de la pensée, la sphère de la raison et la sphère de la foi. Comme philosophes, ils élaboraient les théories du scepticisme le plus hardi et le plus inflexible; comme catholiques et sous l'influence de la foi, ils acquiesçaient à toutes les doctrines de leur Eglise. Le fait qu'ils recevaient certaines doctrines comme matière de foi ne les empêchait pas de les repousser au point de vue de la raison, et la séparation complète des deux ordres d'idées leur permettait de poursuivre leurs discussions intellectuelles par une méthode purement laïque et avec un courage ailleurs inconnu ».

(4) En 1456. DU PLESSIS D'ARGENTRÉ, *Collectio judic.*, II, p. 257.

(5) A Bologne en 1525.

chaire de philosophie extraordinaire, M. Antonio Genua, de Padoue, « le meilleur interprète d'Aristote », selon Alde Manuce [1]. La philosophie ordinaire était enseignée, en 1520, par Girolamo Bagolino, à qui son averroïsme bruyant attira des persécutions. Il était soupçonné même de matérialisme. Il a traduit le *De Fato*, d'Alexandre d'Aphrodisias, et commenté plusieurs livres d'Aristote [2]. En 1522, il passa à la Faculté de médecine. En 1524, la chaire de la philosophie ordinaire fut attribuée à M. Antonio Zimara, averroïste notoire. J.-C. Scaliger, qui suivit ses cours, le donnait comme tel [3]. Son œuvre principale en est du reste une preuve. Il a établi des tables générales de concordance entre Averroès et Aristote, où toutes les questions traitées par les deux philosophes sont exposées par ordre alphabétique [4]. Mais le plus illustre élève et l'interprète le plus clair de la pensée de Pomponazzi, ce fut le professeur de littérature latine et grecque, vers 1530 précisément, Lazzaro Bonamico. Il fit dans la période que nous étudions [5] la gloire de l'école padouane et il prit sur ses disciples un ascendant dont il serait difficile d'exagérer la profondeur et la portée. Sa parfaite urbanité le faisait aimer de ses élèves [6]; nous le voyons, par exemple, s'intéresser à Bunel [7] sur la recommandation de Sadolet [8]. Bunel restera en relation avec

(1) *P. Manutii litt.*, p. 191

(2) Détail dans RICCOBONI, *De Gymnas. patav.*, p. 22 v° : « H. Bugolinus vernonensis... qui fecit *Annotationes in Averrois compendium super Arist. priora resolutoria* : ...et *quæstionum moralium Alexandri Aphrod.*, et *De Fato* : *Annotationes et dubitationes in primum resolutorium Aristot.* : *interpretationes Syriani in Metaphysica* ». RENAN mentionne Bagolino (*op. cit.*, p. 377) sans l'étudier.

(3) *Exoteric. lection. liber quintus*, Préface.

(4) RICCOBONI, *op. cit.*, p. 22 v° : *Tabulæ et dilucidationes in dicta Aristotelis et Averrois recognita et expurgata* (Venise, 2 in-f°, 1564). Sur Zimara, voir RENAN, *Averroès et l'Averr.*, II, III, X, p. 373 (éd. de 1866).

(5) Devenu professeur en 1530, il ne quittera sa chaire qu'en 1544; mort en 1552.

(6) BRUCKER, *Hist. phil. crit.*, IV, p. 184-185.

(7) *Bunelli epistol.*, p. 21.

(8) SADOLET : *epist.*, II, p. 203, II, p. 212, et réponse de Bunel, *ibid.*, II, p. 213

lui. Lui-même Sadolet lui écrit fréquemment (1). Il eut de brillants élèves et bien divers : Reginald Pool, le futur cardinal, qui l'hébergea à Rome jusqu'au sac de la ville; Pierre Strozzi, que nous verrons mourir en blasphémant; Bartholomé Ricci; Celio Curione, pour ne pas parler des Français (2). Il eut des amis non moins divers et illustres : Bembo, Paul Jove, Sperone Speroni, Sadolet.

Né à Bassano, en 1479 (3), il étudia à Bologne, Paris et Padoue. Elève de Leonino Tomeo et de Calfurnio pour le grec, de Marco Muzuro pour le latin (4), il eut pour maître de philosophie Pomponazzi. Nous savons par la suite de sa vie combien il goûta les lettres antiques : admirateur ardent de Cicéron, il disait préférer la gloire d'un bon cicéronien à l'éclat du trône ou de la tiare. Mais il fut plus brillant philosophe encore, et Pomponazzi l'appréciait tellement que, si nous en croyons Negri, le professeur de Padoue, il lui demandait de résoudre les questions les plus difficiles de la philosophie et souvent adoptait et enseignait les solutions de son élève (5). Brucker a pu dire même que Pomponazzi a tiré plus de gloire de Bonamico que l'élève du professeur (6). Il ne voulut jamais cependant quitter la chaire de littérature latine et grecque pour s'adonner entièrement à la philosophie. Les efforts de

(1) *Sadol. epist., passim* : une quinzaine de lettres entre 1528 et 1534 où Sadolet le met au courant de tous ses travaux.

(2) On les trouvera plus loin chap. III.

(3) Sources : BRUCKER, *Hist. phil. crit.*, IV, p. 184-185; TIRABOSCHI, *Storia della letter. ital.*, VII, p. 2181-2185; VERCI, en tête d'une édition de ses *Lettres*, 1770; et surtout la notice très documentée de G. MARANGONI, *Laz. Bonamico e lo Studio Padovano nella prima meta del cinquecento. Nuovo archivio veneto*, 1901, p. 306 et suiv. MARANGONI met en doute la légende selon laquelle il serait né de pauvres fermiers.

(4) FIAMINI, *Il cinquecento*, p. 98; BRUCKER, *loc. cit.*, p. 184. Il prit part à la querelle des Cicéroniens. On sait qu'Erasme le provoqua ainsi : *Lazare, veni foras.*

(5) *Sadol. Epist.*, édit. de Rome, 1767, appendix, p. 134 et suiv. : Præceptorem habuit Petrum Pomponatium... apud quem tanta existimatione fuit Lazarus ut interdum ille abstrusas atque involutas Aristotelis sententias ex ipsius Lazari interpretatione publice explicaret.

(6) *Impcriali*, cité par BRUCKER, *loc. cit.*, p. 185.

R. Pool, de Sadolet, de Bembo, de G. Pflug [1], en ce sens, furent vains.

Il se confina donc dans la littérature et les œuvres qu'il a publiées sont sans intérêt au point de vue qui nous occupe [2]. On lui a fait un reproche d'avoir si peu écrit. Sa nonchalance naturelle et deux passions absorbantes, pour le jeu de cartes et pour une certaine Trapolina, lui laissaient peu de loisirs. Ce n'est pas une raison suffisante pour le traiter d'athée, comme l'ont fait Saldenus [3], Reimmann, et toute une kyrielle de critiques allemands [4]. Il est vrai qu'il lui arriva un jour de « manquer de respect aux saintes Ecritures » et de répondre, à quelqu'un qui lui demandait son sentiment sur les psaumes de David, qu'il préférait les poésies de Pindare. Mais ce sont là distractions d'humaniste. Un jour que Jacques Boileau, docteur de Sorbonne, parlait de saint Augustin devant le grave Nicolas Boileau et La Fontaine, ce dernier lui demanda bien à brûle-pourpoint s'il croyait que saint Augustin avait autant d'esprit que Rabelais !

D'ailleurs, il ne se désintéressa jamais des questions fondamentales de la philosophie. Dans ses vers, il engageait ses amis à sonder l'origine des choses et les lois de l'univers [5]. Lui-même songea un instant à traduire Aristote ; pour cette

(1) Voir le récit de ces efforts chap. IV.

(2) On en trouvera la liste dans VERCI, *L. Bonamici carmina et epistolæ una cum ejus vita*, Venetiis, 1770.

(3) SALDENUS, *De libris varioque eorum usu et abusu libri duo*, Amstelodami, Boom. 1768. ch. II, p. 44-45.

(4) Cujus ob causam hoc loco facienda est mentio quia odas Pindaricas Psalmis Davidis prætulisse fertur CONS. DIETERICO, in *A. B.*, p. 113, et post eum JENCKINO THOMASIO in *Historia atheismi*, cap. 2, § 4, p. 10. IMM. WEBERO in *Beurtheilung der atheisteren*, p. 30, GEORG. MATH. KONIGIO in *Bibl. vet et nov.*, p. 121. Quod si testibus fide dignis referunt acceptum hominem profanæ mentis eumdem fuisse arguit... (REIMMANN. *Hist. Ath.*, p. 363).

(5) | .... Primum | Naturæ ipsius et tantarum exordia rerum, | Immensique orbis facem, qui rector et intus | Miranda ratione movet nec fallitur unquam: | Sed melius quavis, quavis, expressius arte | Omnia molitur mens pura et purior auro. (*Carmina et epist.*, édit. de Venise, p. 22.)

traduction, il supplie Jupiter de lui accorder non la force, ni la beauté, ni la richesse, mais la sagesse et le souffle poétique : *Sophiam Lyramque* [1]. Je ne sache pas qu'il ait mis son dessein à exécution, mais il nous reste de lui une étude manuscrite sur la physique de Pomponazzi [2] et il ne serait pas sans importance de savoir ce que pensait de l'éternité du monde, des miracles, des démons, le professeur de Bunel et de Dolet. Malheureusement, les questions agitées dans ces commentaires sont de peu d'intérêt. De plus, si le manuscrit est de la main de Bonamico, le titre semble indiquer qu'il contient les idées de Pomponazzi, et non celles de son élève. Son biographe, Verci, loue ce dernier de son élégance quand il traitait les questions philosophiques. Si le livre que j'examine est de Bonamico, il dément bien cruellement les louanges de Verci : la méthode abstraite et purement scolastique du raisonnement, la sécheresse du style, le latin barbare dont il use, s'ils sont habituels à Pomponazzi, ne feraient guère soupçonner dans l'auteur du manuscrit l'un des chefs des cicéroniens.

Les *Commentaires sur la physique* sont donc vraisemblablement des cours de Pomponazzi qui n'ont pas été imprimés. Ont-ils été transcrits sous la dictée du célèbre professeur, ou s'ils sont composés de notes prises avec son assentiment par son élève? Deux fois l'auteur parle de son professeur, *præceptor meus* ; mais rien ne permet de savoir certainement si c'est Bonamico qui désigne ainsi Pomponazzi ou ce dernier qui rend hommage à ses maîtres. La première hypothèse me semble cependant plus probable.

Dans leur ensemble les commentaires portent, non pas directement sur la physique d'Aristote, mais sur quelques-uns

(1) Votum cum Aristotelem latinum facere pararet, 7 Distiques (*Ibid.*, p. 53).

(2) *Quædam physica Pomp. manu Lazari Bonamici*. Codex Ambros., I 220 inf., F° 89 à 149. Je dois un remerciement tout spécial à M. le Conservateur de la bibliothèque Ambrosienne, qui a bien voulu faire photographier à mon intention ce manuscrit.

des commentaires qu'Averroès lui a consacrés [1]. Et comme toute la physique se ramène pour Aristote à l'étude du mouvement, ce problème est aussi le seul ou à peu près qui soit agité dans les commentaires : si le mouvement local est continu [2], si le mouvement du ciel est naturel [3], relations entre le mouvement, le lieu [4] et l'espace [5], entre le moteur et le mobile [6], toutes questions qui sont absolument dépourvues d'intérêt et même de suite rigoureuse [7]. Le seul problème qui touche au rationalisme, c'est celui de l'éternité du mouvement. L'auteur l'étudie précisément au début du manuscrit [8]. Il estime avec Averroès que le mouvement du ciel est éternel, mais non toute espèce de mouvement. Cette restriction est faite contre Al-Farabi [9]. A l'éternité du mouvement est liée celle du monde, et Aristote les a réunies au début du VIIIe livre. Ni Averroès ni Bonamico ne les séparent. Ils justifient Aristote de n'avoir pas mis Platon à côté d'Anaxagore et d'Empédocle [10] au nombre des philosophes qui repoussent l'éternité du monde. Pour Platon, en effet, s'il admet que le monde ait commencé, il professe quand même que le mouvement est éternel. Avant la naissance du monde tout s'agitait dans un mouvement désordonné; le monde fut créé du jour que Dieu

(1) A l'exception cependant des pages 114 v°-117 qui me semblent un commentaire du *Dè Nutritione et auctione* de Pomponazzi. L'écriture n'est pas la même du reste. Le manuscrit demanderait un examen critique sévère, l'écriture changeant à deux reprises et l'ensemble étant coupé par une page de grec (F° 105).

(2) F^os^ 106-111.

(3) F^os^ 140-162.

(4) F° 127.

(5) F° 130.

(6) F° 130.

(7) Sur cette question du mouvement dans Aristote, voir O. HAMELIN, *Le Système d'Aristote*, 17e et 18e leçons. Les commentaires ne suivent pas la série des livres de la physique d'Aristote et même ne portent pas sur l'ensemble d'un chapitre. Il semble bien qu'on soit en présence d'un recueil de dissertations ou de leçons sur la physique, mais non d'un commentaire suivi.

(8) F^os^ 91 à 92 v°.

(9) F° 92 v° : Quapropter expositio Alpharabii dicitur esse erronea.

(10) *Arist. phys.*, VIII, 4.

mit dans ce chaos l'ordre et l'harmonie [1]. Quant à Anaxagore et Empédocle, dont Aristote rapporte la cosmologie au même VIII[e] livre, Bonamico expose longuement leurs systèmes. Le premier fait naître l'univers de la matière chaotique en repos, en la mettant en mouvement sous l'action de l'intelligence; il suppose, comme Platon, un commencement au monde, mais non à la matière [2]. Et si le monde n'a pas commencé, il ne finira pas. On ne peut qu'objecter à Anaxagore que plutôt que de supposer la matière au repos, il serait sage de supposer le néant, comme l'Eglise : « les anciens, même en admettant un commencement au monde, étaient obligés de le faire précéder d'un repos infini, car ils n'ont jamais pu imaginer que de rien vint quelque chose [3] ». Empédocle, lui, fait alterner le repos et le mouvement cosmique sous l'influence de l'amour et de la discorde [4]; et ce mouvement d'agrégation et de dissociation des atomes se poursuit selon un rythme éternel, en sorte que le monde est éternellement engendré et éternellement anéanti [5].

Bonamico ne dit point quelle est son opinion, ni celle de Pomponazzi dans ce débat, mais il est facile de voir qu'il prend parti pour Averroès. Il le défend contre Avicenne et Al-Gazel qui, plus épris de Platon et de Plotin que d'Aristote, acceptent la création, l'intervention de Dieu dans le monde, et soustraient la métaphysique à la raison pour chercher les preuves de l'existence du premier moteur dans l'Ecriture et la théologie [6].

(1) Plato ipse licet exposuerit mundi inceptionem, tamen posuit motus æternitatem quia ipse dicebat quod ante inceptionem mundi omnia movebantur motu inordinato et quod Deus postmodum, cum construxit mundum induxit ipsum ad ordinem et tunc omnia inceperunt moveri motu ordinato (f° 93).

(2) F^os 92 v° et 94.

(3) F° 93 v° : Respondetur quod secundum antiquos necesse est ponere res per infinitum tempus quievisse etsi posuerint mundi inceptionem quia numquam ipsi imaginari potuerunt ex nihilo aliquid fieri.

(4) ARISTOTE, *Phys.*, VIII, 4, cite les vers d'Empédocle.

(5) F^os 92 v°, 93 et 94 : Et sic mundus destruebatur et sic stabat per aliquod tempus, et postea elementa ipsa deveniebant ad inimicitiam et litem et iterum postea revertebantur ad amicitiam et sic deinceps qualiter dicendo ponebat mundum infinities generari et infinities corrumpi (F° 94).

(6) F° 95. Sur ces auteurs, voir PICAVET, *Histoire générale des phil. médiévales*, p. 171 à 173.

Il hésite cependant à suivre Averroès sur la question des « substances séparées », c'est-à-dire des intelligences qui, même dans l'averroïsme, constituent la chaîne des moteurs par lesquels le mouvement se transmet de la première sphère jusqu'à nous (1). Leur existence relève-t-elle de la métaphysique ou de la physique? Porphyre, Alexandre d'Aphrodisias, Avicenne, en font une question de métaphysique; Averroès et Simplicius la réservent à la philosophie naturelle. Bonamico se range enfin à l'avis de ces derniers (2).

Ainsi, dans toutes les questions soulevées par ces *Commentaires*, Averroès est l'autorité la plus souvent invoquée et le guide le plus fidèlement suivi.

(1) PICAVET, *op. cit.*, p. 174.

(2) F° 96 v°-97.

CHAPITRE III

Les Français en Italie.

I. Noms de quelques étudiants français dans les Universités italiennes. — II. Relations et correspondance des anciens étudiants d'Italie; leurs situations en France; services réciproques. — III. Leurs protecteurs.

I

« L'opinion qui fait venir la philosophie du XVIIIe siècle de la Réforme est erronée, écrit Renan. Si cette philosophie a des antécédents, c'est dans l'Italie païenne de 1500 qu'il faut les chercher. La Réforme précisément est une réaction contre l'incrédulité italienne de ce temps-là (1) ». Mignet joint l'Espagne à l'Italie (2), Reimmann et Voetius le tiennent également pour vrai (3).

M. Copley Christie a donc eu raison de consacrer tout un chapitre (4) de son *Dolet* à étudier l'Université de Padoue. Lui aussi y voit « le quartier général d'une école philosophique absolument opposée aux doctrines chrétiennes », où deux sectes se partagent l'influence et l'interprétation d'Aristote : les averroïstes et les matérialistes, ces derniers, disciples

(1) Cité par DIDE, *Michel Servet et Calvin*, p. 42.

(2) *Ibid.*, p. 41.

(3) Ex Italia atheismum transiisse in Galliam et hanc ab illa infectam esse hac lue ob vicinum et arctius reipublicæ civilis ecclesiasticæ et litterariæ commercium, G. Vœtii est Judicium, t. I *Dissert. select.*, p. 218, et in *Paralipomenis*, p. 1146. Nec alienum est illud a verisimilitudine (REIMMANN, *Hist. ath. et atheorum*, p. 383)

(4) Ch. II.

d'Alexandre d'Aphrodisias et de Pomponace. « Les années que Dolet y passa eurent sur lui une influence qu'il ressentit toute sa vie. Ce fut là sans nul doute qu'il conçut ces opinions qui, près de vingt ans plus tard, devaient être la cause de sa mort et qui ont servi de prétexte à ses ennemis pour le flétrir du nom d'athée [1] ». Nous nous en serions douté, après l'exposé que nous avons fait des doctrines de Pomponace.

Aussi si l'on considère que des milliers de jeunes Français allèrent, au début du XVIe siècle, comme Dolet, se former près de cette université, on comprendra quelle énorme influence ce centre a pu exercer sur la pensée française. « L'histoire des universités est une partie essentielle de l'histoire de la civilisation [2] ». Mais au point de vue français celles d'Italie sont les plus importantes [3]. Le droit civil n'étant pas enseigné à Paris, la plupart des familles des parlementaires envoyaient leurs enfants soit en province, soit en Italie. Très souvent après un stage à Orléans, Poitiers, ou Bourges, ils allaient se faire recevoir docteurs au delà des monts [4]. Bologne surtout était célèbre pour le droit, Padoue pour la philosophie et les humanités, Florence pour le grec. Mais « le mouvement intellectuel de Bologne, de Ferrare, de Venise, se rattache tout entier à celui de Padoue : les Universités de Padoue et de Bologne n'en font réellement qu'une, au moins pour l'enseignement philosophique et médical. C'étaient les mêmes professeurs qui, tous les ans, enseignaient de l'une à l'autre pour obtenir une augmentation de salaire [5] ». Et puis les élèves ne trouvaient-ils

(1) C. CHRISTIE, *op. cit.*, ch. II, p. 23.

(2) E. PICOT, *Bulletin philol. et histor.*, 1915, p. 8.

(3) BALZO (*L'Italia nella letteratura francese del imperio romano alla morte di Enrico IV*, ch. II, p. 46-47) proclame que les Universités italiennes « furono centro di luce e di libro pensiero... Egli enciclopedisti francesi del secolo XVIII furono gli eredi diretti dei nostri accademici del grande periodo erudito, etc. » Voir aussi FLAMINI, *Il Cinquecento*, p. 103-104.

(4) Cette coutume est très ancienne. Pour les noms des étudiants du moyen âge, voir les travaux de E. PICOT et BIAGIO BRUGI cités ci-après. Les étudiants les plus célèbres du début du XVIe siècle : sont Le Fèvre d'Etaples, Budé, Erasme.

(5) RENAN, *Averroès*, II, III, p. 326.

pas partout les chefs-d'œuvre de l'art, les livres des maîtres italiens, et des condisciples venus de tous les coins de l'Europe?

Les très remarquables travaux de M. E. Picot nous permettent de nous faire une idée de l'affluence des étudiants français en Italie au XVI[e] siècle. Outre les études individuelles qu'il a consacrées à beaucoup d'anciens disciples des Italiens [1], il a dressé lui-même des listes d'étudiants français de Ferrare et de Pavie [2]. Le *Bulletin italien* de 1917 présente un résumé de ces travaux et d'autres similaires relatifs à Ferrare, Pavie et Padoue. Il serait parfaitement fastidieux et inutile de recopier ici ces nomenclatures. Nous nous contenterons d'en extraire les noms les plus connus qui concernent la période où grandit la génération de 1530, soit entre 1520 et 1530, ou exceptionnellement pour les autres périodes les noms que nous retrouverons au cours de cette étude.

A Ferrare [3] les Français ne deviennent nombreux qu'au XVI[e] siècle, surtout lorsque la duchesse Renée de France y attira ses compatriotes.

La liste de M. Picot contient 269 noms, la plupart originaires de Bourgogne, du Dauphiné ou de Savoie ; malheureusement les plus grandes lacunes concernent précisément la période qui nous intéresse. Relevons seulement, dans les années qui suivent 1530, les noms de Coras, du Bourg, du Prat, Amanieu de Durfort, Blocqueil, de Cambrai, docteur en 1534 [4].

(1) *Les Français italianisants au XVI[e] siècle*, 2 vol.

(2) *Les Français à l'Université de Ferrare, Journal des Savants*, février-mars 1902. — *Les Français à l'Université de Pavie, Bulletin philol. et histor.*, 1915, p. 8-90.

(3) Les noms donnés par M. Picot sont extraits de l'ouvrage de J. PARDI, *Titoli dottorali conferiti dallo studio di Ferrara nei sec. XV e XVI*, In-f°, Lucca, Marchi, 1901.

(4) PICOT, *Les Français à Ferrare, Journal des Savants*, février-mars 1902. — Après 1540, Girard de Boyssonné, fils du proscrit de Toulouse, ancien élève de Padoue (docteur en 1549). Il a pour condisciples le fils du président de Toulouse, J. Minut, Italien d'origine d'ailleurs; Nicolas Alixant (1547). En 1546, Adam et Antoine Fumée y sont témoins d'une promotion. Ce sont les fils d'Antoine Fumée, qui, en 1542, dénonça à Calvin les libertins de Paris. Mais c'est surtout Alciat qui fera la fortune de cette Université (1553-1556).

A Pavie, M. Picot a relevé 311 noms, de l'Est aussi, pour la plupart. Signalons seulement les Perrenot, seigneurs de Granvelle, dont le père était chancelier de Charles Quint, et surtout Simon de Neufville qui y étudia de 1515 à 1521 avant de devenir à Padoue, en qualité de professeur d'éloquence latine, le maître de Dolet (1).

De Bologne il suffira de citer (2) Alexis de Castellane, reçu docteur en 1531, et surtout Jacques Spifame, reçu docteur en droit en 1528, dont nous raconterons la destinée tragique (3). En 1531, le roi, sur la recommandation de G. Budé et de J. du Bellay, y envoyait à ses frais Denis Couronneau. Il logeait chez le cardinal Cornaro en compagnie de Raoul de Ponysson. Tous deux vécurent ensuite dans la maison du cardinal de Tournon (4).

Mais le centre principal, c'est Padoue. Malheureusement il reste très peu de documents sur l'époque qui nous intéresse (5).

(1) *Bulletin philologique*. 1915, p. 8-90. Parmi les étudiants antérieurs à l'époque que nous étudions, citons S. Champier, reçu docteur en 1515, le normand Jacques de Bethencourt, reçu docteur en 1516, et parmi ceux qui sont postérieurs à cette époque Jacques de Vintimille (1535-1536 environ).

(2) Pourtant j'omettrais l'un des plus actifs parmi les protecteurs des étudiants italiens si je ne signalais Jean des Pins, évêque de Rieux, qui fut dans les dernières années du XVe siècle et les premières du XVIe élève à Bologne de Filippo Beroaldo l'ancien (Picot, *Bulletin Italien*, 1917, p. 65). Sur Jean des Pins, voir *Gallia christiana*, XIII, 192 D et 193-194.

(3) Picot. *Bulletin Italien*. 1918, p. 29.

(4) E. Picot, *Italiens en France au XVIe siècle, Bulletin Italien*, 1918, p. 29. — Samouillan, *De Bunello*, p. 29. Sur Bologne les Allemands sont mieux renseignés que nous. Ils ont pu retrouver les matrices et faire la liste et la biographie de 4.420 étudiants depuis 1289 à 1562. A titre de renseignement, voici le titre de ces deux ouvrages : *Acta nationis Germanicæ Universitatis Bononiensis ex archetypis tabularii Malvezziani*. Jussu instituti Germanici Savignyani Ediderunt Friedlænder et Carolus Malazola, Berolini, 1881, in-fo. — *Deutsche studenden in Bologna* (1289-1562)... Im Augstrag der K. Preussischen Akademie der Wissenschaften bearbeitet von Gustav Knod., 1899, gr. in-8o. M. Picot fait un grand éloge de ce dernier volume dans *Bulletin philologique et historique*, 1915. p. 9.

(5) M. Biaggio Brugi a publié les *Monumenta della Università di Padova* jusqu'en 1405, et pour la première moitié du XVIe siècle il a cherché à remplacer les matrices disparues en relevant dans les actes officiels et les archives de Padoue les noms des étudiants qui avaient pu laisser trace de leur passage, *Gli antichi scolari di Francia allo studio di Padova*, *Mélanges Picot*, Paris, 1913, I. p. 535-555; et tirage à part. Je renvoie à ce tirage.

Les Français avaient à Padoue toute une organisation : une caisse sociale, pour les frais communs et les prêts, une bibliothèque, des protecteurs choisis parmi les professeurs de l'Université. En cela ils imitaient les autres « nations », mais de plus ils avaient le droit de porter les armes [1]. Ils étaient divisés en deux « nations », les *Borgundi* et les *Provinciales*, distinctes pour les élections. M. Biaggio Brugi cite peu de noms parmi les étudiants des lettres. Parmi les plus anciens est Ch. de Longueil [2], français par sa famille et son éducation [3]. Il y arriva en 1516. Il y revint en 1519 comme professeur et eut pour élèves Guy Breslay, Maurice Bullioud, Jean Budé (1521-22) [4], Charles Brachet et Gaillard se réfugient chez lui en arrivant à Padoue [5]. Emile Perrot (Milles II), de Paris, y étudiait en 1530 [6]. Il avait fait des études sous la direction de Farel au collège Le Moine, puis à Toulouse, où il s'était lié d'amitié avec P. Bunel. Parti pour l'Italie en 1528, il fut reçu docteur en droit en 1531. Une rixe l'ayant obligé de quitter Padoue, il s'établit à Marostica, près de Bassano, et ne rentra en France qu'en 1536. De Toulouse, Boyssonné probablement fut l'un des premiers qui allèrent jusqu'à Padoue vers 1520 [7]. Pierre Bunel l'y suivit plus tard (1529), suspect déjà aux Toulousains. Ce fut lui, peut-être, qui y attira son compatriote et ami Arnaud du Ferrier, reçu docteur en 1533, réservé à de si hautes destinées [8] et à devenir professeur de Cujas. Il s'y

(1) *Gli antichi scolari... allo studio di Padova*, p. 2.

(2) Je dois signaler pourtant que, avant Longueil, Sadolet y a étudié sous Leonico Tomeo. Bien que Sadolet soit italien, il a été très mêlé aux choses de France et nous le retrouverons souvent au cours de cette étude.

(3) Il signe toujours Longolius Parisiensis. — Sur Longueil, voir NICÉRON, XVII, et surtout SIMAR, *Christophe de Longueil, humaniste* (1488-1522). Travaux de l'Université de Louvain, 31e fasc., 1911.

(4) *Bulletin Italien*, 1917, p. 177; DELARUELLE, *Répertoire*, p. 131, 190.

(5) *Long. epist.*, III, 2.

(6) Sur Perrot, voir PICOT, *Français Ital.*, I, p. 325 et suiv.; BAYLE; et *France Protestante*, XIX-XX (1870-1871), p. 401 à 406, 513 à 523, 561 à 569.

(7) MUGNIER, *La vie et les poésies de Jean de Boyssonné*, p. 11.

(8) Sur du Ferrier, voir *Revue des Langues Romanes*, 1895, p. 184-185, note de Buche (Né à Toulouse vers 1506-1508, mort en 1585).

lia d'amitié avec Michel de l'Hospital. Regnaud de Chandon y était en 1529 (1). Il habita quelque temps Venise (2). Bunel parle assez souvent aussi de Piochet (3); il était lié avec Antoine de Paulo, fils du Capitoul de Toulouse (4).

Dolet à ce moment était près de revenir en France. Arrivé à Padoue en 1526, il y resta trois ans. Il y put connaître Jean de Maumont que M. Picot propose d'identifier avec Amomo et qui deviendra un des premiers auditeurs du Collège de France et disciple de Danès (5), Nicolas Le Breton, qu'Ortensio Lando place en compagnie de Dolet dans un de ses dialogues (6), Jean de Montluc (7), Antoine Arlier, premier consul de Nîmes; Daffis (8) qui, en 1532, devint régent de l'Université de Toulouse et en 1536 conseiller au Parlement de la même ville; Charles Estienne, l'imprimeur. Au moment où Dolet quitte Padoue, on y voit arriver Pierre de Montdoré (9), qui deviendra en 1552 maître de la librairie du roi à Fontainebleau, puis tournera au protestantisme; Guillaume Scève: Christophe Richier, futur valet de chambre de François Ier et secrétaire de Ant. du Bourg (10), ami de Ant. Arlier: Pierre Paschal qui, quelques années plus tard, pouvait se vanter de n'avoir plus

(1) *Bulletin Italien*. 1917, p. 177.

(2) *Bunelli epist.*, p. 48.

(3) Bunel. *Epist.*, p. 34.

(4) *Ibid.*, p. 42, 49 : Piochetus a me discendens reliquit apud me Ruellium. Je ne connais rien sur Piochet; il restera en relation avec Boyssonné (*Revue des Langues Romanes*, 1897, n° 37, datée de 1537). Quant à Ruellius (Ruelle ou de la Ruelle), c'est sans doute le médecin qui a édité les œuvres de Celse et de Dioscoride, ou son fils. *B. N. : Catalogue des Ouvrages de Médecine*, qui donne le détail de ces éditions, publiées à Paris pour la plupart.

(5) *Français Ital.*, I, p. 67-68.

(6) *Philotetha* (1536), Picot, *Français Ital.*, I, p. 276.

(7) *Français Ital.*, I, p. 251.

(8) *Français Ital.*, I, p. 325 et suiv., art. sur Perrot.

(9) Bunel fait allusion à Montdoré dans une lettre à A. Ranconet (*Epist.*, p. 82).

(10) Tous ces noms sont extraits de Picot, *Bulletin Italien*, 1917, p. 173 à 180, ou de Biaggio Brugi, *loc. cit.* — Sur Charles Richier et son amitié pour Rabelais et Dolet, voir Picot, *Français Ital.*, I, p. 97, note (Lettre de Arlier à Dolet, inéd.).

rien de français et d'être devenu tout italien [1] et qui y prononça le réquisitoire — qui l'a seul illustré — contre l'assassin de son malheureux compatriote et condisciple à Padoue, Jean de Mauléon; P. Danès enfin qui quitta la chaire du Collège de France pour se faire disciple de Padoue en 1534, et tout une pléiade de jeunes Français dont nous retrouverons les noms à travers la correspondance de ceux que nous venons de nommer [2]. La Faculté de droit est mieux connue, car on a les registres d'immatriculation à partir de 1498. En 1524, elle compte plus de 20 étudiants français; en 1536, 23; en 1538, 25 au moins; en 1539, 40; en 1541, 81 ou 89. On voit que la renommée de Padoue va grandissant pendant la première moitié du siècle. Elle diminue ensuite [3]. Montaigne, en 1580, trouva une centaine de gentilshommes français tant à l'université qu'aux « escoles d'escrime, du bal, de monter à cheval ». Cette année-là la faculté de droit ne comptait que dix élèves français [4].

Plusieurs des élèves dont nous avons parlé ne vivaient pas à Padoue même, mais à Venise. « Padoue n'est que le quartier latin de Venise, tout ce qui s'enseignait à Padoue s'imprimait à Venise [5] ». Padoue, du reste, était alors sous la dépendance de Venise et la République administrait même l'Université. Regnaud de Chandon y habitait en 1531 [6]. A Venise, ils trouvent hospitalité et protection chez l'ambassadeur de

(1) Il écrit à M. de Mauléon : Ego vero eo sum jam vultu, oratione, omni reliquo corporis motu ut me non Gallum agnoceres sed totum Italum judicares (*Pasch. epistolæ*, p. 106-107).

(2) Parmi les étudiants qui vinrent plus tard à Padoue, citons G. Audebert (1538), venant de Bologne (*Français Ital.*, I, 165); François de Perussis [1538] (BIAGGIO BRUGI, *op. cit.*, p, 7; *Français Ital.*, II, p. 33); Antoine du Bourg, neveu du chanceller (*Français Ital.*, II, p. 175).

(3) A partir de 1560, une forte réaction se fait contre les Italiens : TAHUREAU, *Dialogues* (art. de BESCHE, p. 158 et suiv.); PELETIER (thèse de JUGÉ, p. 311); RONSARD, *Poèmes*, II (au trésorier de l'épargne, Bl, VI, p. 265); H. ESTIENNE, *Dialogues du nouveau langage françois italianisé* (1578).

(4) BIAGGIO BRUGI, *op. cit.*, p. 10.

(5) RENAN, *Averroès*, II, III, p. 326.

(6) *Bunelli epist.*, p. 44, 48.

France. En 1521, c'est François de Rosis, élève de Gérard de Verceil, ami de Budé, qui occupe ce poste. C'est chez lui que Simon de Neufville a trouvé l'hospitalité. En 1529, l'ambassadeur est Lazare de Baïf, qui à son tour prend Bunel comme secrétaire au sortir de chez E. Perrot [1]. Bunel y trouve Ranconet, futur traducteur de grec et humaniste distingué [2], et Gaspard le futur gendre de Marand de Bordeaux [3]. Baïf a appris le grec de M. Muzuro lui-même au temps que, jeune étudiant, il rivalisait avec Christophe de Longueil (1516); il en explique la beauté à son hôte et aussi lui raconte la triste destinée de son condisciple; en retour le jeune Toulousain [4] apporte à son maître les cours qu'il entend à Padoue. De temps en temps un Français passe et demande l'hospitalité. Pierre Gylles [5], le célèbre naturaliste, y séjourne avant de partir pour l'Orient [6]. Et puis Baïf est un lettré lié avec tous les humanistes du temps. Bembo, alors à Padoue, fréquente sa maison, ainsi que les Manuces, père et fils. Sadolet, ancien élève de Padoue, fuyant Rome saccagée, est dans son évêché à Carpentras, mais il écrit assidûment et l'ambassadeur lui envoie des livres.

Vers 1530, Dolet devient secrétaire de Jean de Langeac, prolongeant ainsi son séjour à Padoue. On lit alors Cicéron, ou l'on va écouter Egnazio qui commente au début de 1531 [7]

(1) PINVERT, *De Lazari Bayfi vita*, p. 55

(2) Il aidera Ant. de Govéan à commenter et à éditer Cicéron (DEZEIMERIS, *La Renaissance à Bordeaux*, p. 141-142).

(3) PINVERT, *De Lazari Bayfi vita*, p. 58.

(4) *Ibid.*, p. 55.

(5) Sur P. Gylles, cf. Nicéron, XXIII; Dr HAMY, *Le père de la Zoologie française : P. Gylles d'Albi* (*Nouvelles Archives du Museum*, 4e série, t. II, p. 1-24).

(6) PINVERT, *De Lazari Bayfi vita*, p. 58.

(7) Novi quod scribam nihil habeo nisi forte illud scire vis, Egnatius, Virgilii libros Georgicos, *epistolas familiares* Ciceronis et septimum Plinii interpretatur. (*Bunelli epist.*, p. 44.)

ce fameux VII[e] livre de Pline, les *Lettres* de Cicéron et les *Géorgiques*, et plus tard, le *De Officiis* de Cicéron et le poème de Lucrèce (1).

II

Rentrés en France, les anciens padouans se groupent et se soutiennent. Ils trouvent, du reste, dans la plupart des humanistes, même ceux qui n'ont pas passé par l'Italie, des protecteurs tout désignés. A Paris : Budé, Grollier, Bérauld, la tribu des Perrots, Roger Barme, de Loynes, de Brie (2), Ruzé, Brachet, du Bourg sont en relations constantes. Puis la cour de Fontainebleau attire les jeunes qui y trouvent occasion de montrer leur science et d'en tirer profit. A Lyon : M. Scève, Rabelais, Dolet, Fournier se trouvent ensemble dans les années qui suivent 1530. Ils y sont en contact continuel avec les Italiens (3), Toulouse (4) surtout est un centre très important d'expansion pour la philosophie padouanne : Boyssonné, les du Faur, Jean des Pins sur ses vieux jours, Voulté, Bunel parfois y sont protégés par Minut, Bertrandi, Gribaldi jusqu'en 1541. Roussel et Pac (5) vers 1532 sont obligés de fuir à la cour de

(1) Baptistam Egnatium quem *Officia* Ciceronis et Lucretium interpretantem Venetiis juvenis audivi (DOLET, *Comment. ling. lat.*, I, p. 1156.

(2) Sur les relations entre de Brie et Bérauld, voir *Brixii altissiodor. Poemata duo*, Parisiis, 1520. De Brie appelle Bérauld « savant dans les deux langues ».

(3) Sur les Italiens à Lyon, voir HEULHARD, *Rabelais et ses voyages en Italie*, p. 62 et suiv. ; Préface des *Œuvres de Des Periers*, par LACOUR, et surtout C. CHRISTIE, *Dolet*, ch. IX en entier.

(4) Sur le groupe de Toulouse, voir C. CHRISTIE, *Dolet*; MUGNIER, *La vie et les poesies de Jean de Boyssonné*; *Id. Goréan, prof. de droit*. SAMOUILLAN, *De Petro Bunello*; et les notes dont M. BUCHE a accompagné l'édition des *Lettres de Boyssonné* (*Revue des Langues Romanes*, 1894-1897).

(5) Sur Pac, voir : *Doleti orationes*, II, 59; *France Protestante*, II, 731; *Revue des Langues Romanes*, 1894, p. 325; 1895, p. 179

Marguerite. Bordeaux [1] après la restauration du collège de Guyenne (1534) les voit accourir de tous les points : Arnould du Ferron [2], Ranconet [3], Briand Vallée, Morand, Gaspard, Buchanam, Robert Breton, les Govéan. Tout près, Cahors [4] avait des évêques italiens et une université où venaient souvent des professeurs italiens. J.-C. Scaliger s'y fixa, qui avait étudié à Padoue, et il était en relation avec le groupe de Bordeaux; en 1534, L. Petrucius qui y professait le droit est en correspondance avec Boyssonné, suspect et près de fuir Toulouse [5]. Orléans semble avoir été aussi un centre d'italianisme vers 1520 à cause de son université. Aleandro y séjourna et elle fournit des élèves à Padoue : Brachet, Dolet. Bérauld qui donna des leçons à Dolet y résida longtemps.

Entre ces centres des lettres fréquentes et des services réciproques entretiennent une amitié constante. La correspondance de Longueil, par exemple, est considérable et c'est du reste tout ce qui demeure de lui. Beaucoup de ses correspondants sont italiens et cela s'explique puisqu'il a grandi et est mort à Padoue : Sauli dont il a été le précepteur, après Bonamico [6]; Machiavel, Navagero qu'il aurait d'après la tradition rencontré chez Pomponazzi et à qui il demande un Pline [7].

(1) Sur le groupe bordelais, voir : DEZEIMERIS, *La Renaissance à Bordeaux*, p. 540-543, et SABIRÉ, *Charron*, p. 38; P. COURTEAULT, *Geoffroy de Malvyn*, avant-propos, I-II.

(2) A. de Ferron mourut en 1563 (Eloge dans *Saint-Romuald, Trésor chron.*, III, p. 63).

(3) Sur Ranconet, voir MÉNAGE, *Anti-Baillet*, I, p. 118-119 (éd. de La Haye, 1690); P. DE SAINT-ROMUALD, *Trésor chronol.*, I, p. 543 (année 1536). Je trouve Ranconet cité parmi les grands hommes du temps dans une lettre adressée par D. L. en 1556 à Henri de Mesme (*Gallorum aliquot epist.*, Estienne, 1581, p. 306). J. DU BELLAY lui a dédié un sonnet fort élogieux (*Divers Poèmes, Recueil de Sonnets*, M.-L., II, p. 137).

(4) Sur Cahors, cf. BAUDEL et MALNOWSKI, *Hist. de l'Université de Cahors, de 1514 à 1557*. Cahors eut des évêques italiens. Dans la période qui nous intéresse, l'évêque était Paul de Caretto (1528 à 1553). Ant. Govéan professa à Cahors à partir de 1546 et s'y maria en 1549.

(5) Lettre de Boyssonné (*Revue L. R.*, 1896, p. 317, n° 23).

(6) SIMAR, *Ch. de Longueil*, p. 86-87. M. SIMAR a établi le nom et la biographie de tous les correspondants de Longueil dans cet ouvrage, p. 156-194.

(7) *Longolii Epistol.*, IV, 29.

Bembo [1]. Parmi eux aussi nous trouvons des noms qu'attirera la générosité de François Ier : Francesco Bellini [2], Fondulo [3], qui deviendra précepteur du fils de François Ier, Theocreno, qui précéda Fondulo dans cette tâche [4]. Est-ce Longueil qui leur a donné le désir de voir la France ou bien plutôt lui qui avait été quelque temps précepteur de François Ier (1510) et avait gardé de solides amitiés à Paris les aurait-il recommandés à ses amis ?

A Orléans il a aussi un ami : Jacques Lucas, doyen d'Orléans à qui il fait un long parallèle entre Budé et Erasme à l'avantage du premier [5]. A Sadolet [6] il écrit très souvent et au vieux Mellin de Saint-Gelais [7], gloire déjà ancienne de l'école de Padoue. Il est en relation avec Linacre, l'humaniste anglais [8] et avec R. Pool [9] le futur cardinal, jusqu'à ce qu'en 1521 il accepte l'hospitalité de ce dernier, pour mourir l'année suivante dans sa maison.

Non seulement il reste en relation avec ses anciens professeurs ou condisciples, mais il accueille les jeunes étudiants ou recommande les Italiens qui se rendent en France. Quand le jeune Flaminio, fils de son très grand ami Marco Antonio [10], va en France, une lettre de Longueil l'annonce chez Mariano Castellano, l'archidiacre d'Avignon [11]. Et quand un jour il voit

(1) *Longolii epist.*, IV, 20. — Lettres à Saull : I, 36; II, 18, 19, 31; III, 29; — à Machiavel, IV, 18; — à Navagero : II, 2; IV, 2; — à Bembo : 17 lettres.

(2) IV, 25.

(3) I, 7, 23; II, 4; SAMOUILLAN, *De Bunelli vita*, p. 60.

(4) Theocreno l'a prévenu de l'arrivée d'Oct. Grimaldi, IV, 31 (datée de Padoue).

(5) IV, 34. — Longueil parle à chaque instant aussi de Brisson, étudiant à Padoue (IV, 7, 8). M. Simar le donne pour médecin. Serait-il parent du président Barnabé Brisson (1531 à 1591)?

(6) I, 32; II, 5; III, 1, 5; IV, 12, 26.

(7) Voir Emile PICOT, *Franç. Ital.*, I, p. 51; *Longolii epist.*, IV, 13. — Sur Saint Gelais, on peut aussi consulter H. GUY, *Histoire de la Poésie de la Renaissance*, I, p. 135-148, qui résume les travaux antérieurs et donne la bibliographie.

(8) Sur Linacre, voir DELARUELLE, *Répertoire*, p. 8, note.

(9) IV, 32, 33. R. Pool a écrit la biographie de Longueil.

(10) Sur M. A. Flaminio, voir *Tiraboschi*, VII, p. 1354; SYMONDS, *Renaiss. in Italy*, II, p. 366; RODOCANACHI, *La Réforme en Italie*, I, p. 292-300.

(11) III, 28; IV, 1 (1552). Castellano est en relation avec Boyssonné aussi *Revue L. R.*, 1897, nº 44 (1537). Sur Castellano, voir SIMAR, *op. cit.*

arriver chez lui deux jeunes Français, Ch. Brachet [1] et Gaillard, il les reçoit, pauvre lui-même, puis les envoie chez son ami Octavien Grimaldi [2] qui, « sur sa seule recommandation et sans aucunement les connaître les aide de sa fortune avec magnificence [3] ». Mais sa plus belle action en ce genre, c'est son intervention en faveur de Simon de Neufville. Nous avons quatre lettres à Egnazio sur ce sujet, trois à Oct. Grimaldi qui intercédait aussi près d'Egnazio, une à François de Rosis [4], et cinq à Neufville lui-même [5]. C'était presque un compatriote. Il sortait de l'Université de Bologne et se trouvait sans ressources. Longueil va jusqu'à dire qu'il « meurt de faim dans cette région la plus florissante de l'Italie [6] ». Le professeur a deviné le génie de l'élève. C'est un Français, il est vrai, mais il en répond ; « Non seulement il n'a pas la légèreté ni les vices des Français, mais il possède la gravité italienne [7] » : intelligent du reste et pieux, parlant l'italien comme un Italien. Mais il s'agit de savoir « s'il va être obligé de retourner en France ou s'il pourra demeurer dans cette Italie mère et nourrice de toutes les bonnes disciplines [8] ». Il propose donc au professeur de le prendre chez lui à Venise comme secrétaire. C'était alors chose commune pour les étudiants pauvres. Erasme avait chez lui à ce moment (1530 à 1533), en qualité

(1) Ce Ch. Brachet est lié avec S. Macrin, *De Carolo Brachelo consiliario regio* : Versus cum legerem meos Bracheto | Fido Longolii asseclæ Bracheto..., *Hymni*, V, p. 175. Sur Brachet, voir Picot, *Franç. Ital.*, II, p. 166. C'est peut-être sa fille dont Ronsard a fait l'épitaphe. Edit. Laumonier-Lemerre, V, p. 311 : Epitaphe de Marie Brachet.

(2) *Longolii epist.*, III, 2.

(3) Lettre à Oct. Grimaldi, III, 3.

(4) III, 14, 21, 26, 32; III, 3, 16, 17; II, 23.

(5) II, 16, 22, 24, 26, 27.

(6) Ne summæ virtutis adolescens in ipsa florentissima Italiæ parte fame pereat (III, 21, à Egnazio).

(7) III, 26, à Egnazio.

(8) Ea est Villanovani ipsius fortuna, ut nisi abs te rationibus ejus mature consulatur sit ei in Galliam remigrandum et hac vestra omnium bonarum artium altrice atque parente Italia carendum (III, 14, à Egnazio).

de valet, Gilbert Cousin, l'une des gloires du protestantisme français [1]. Egnazio se défiait des Français. Et puis Neufville était jeune encore — il avait vingt-six ans. Il se décida trop tard. Son protecteur lui avait trouvé une autre maison aussi hospitalière et plus facile à ouvrir : celle de l'ambassadeur de France, François de Rosis [2].

Ou bien c'est un étudiant qu'on rappelle et qu'il faut retenir en Italie. Ce Guy Breslay qui devait plus tard sauver pour un temps les jours de Dolet, son père l'a envoyé à Padoue. Il est lié avec Longueil qu'il avait admiré à Paris. Mais un jour le père rappelle le jeune homme. Et tout naturellement Guy va trouver Longueil. Longueil n'a pas assez d'autorité près du père. Qu'à cela ne tienne. Il écrit à son ami Roger Barme. Et Roger Barme est — j'ignore à quel titre — ami de Breslay. Qu'il lui écrive, qu'il lui représente que son fils « n'a pas encore retiré de ses études tous leurs fruits, et qu'il lui faut y consacrer un an encore [3] ». Et c'est ainsi qu'aux environs de 1520 la générosité de Longueil préparait à Dolet un maître et un protecteur [4].

Sadolet a des relations du même genre. Parmi ses anciens professeurs, Leonico Thomeo a une part spéciale d'affection. Il pleure sa mort dans une lettre à Negri, professeur à Padoue, de juin 1531 [5]. Mais plus que tous il a le culte de l'amitié

(1) Cf. BAYLE, art. G. Cousin, et note A. Ce Cousin a écrit un commentaire sur Lucien. Longueil discute de même avec N. Dracon à quelles conditions il prendrait un certain Vicentius Varianus qui serait un peu son domestique et beaucoup son élève (*Longolii epist.*, IV, 17, et IV, 23, où le jeune homme est appelé Varmianus [1521]).

(2) Longueil le remercie (II, 23).

(3) *Rogerio Barmæ*, II, 41. Sur Guy Breslay, voir DU VERDIER, *Bibl.*, II, p. 142.

(4) Aussi Dolet qui connaissait intimement Neufville pour avoir été son élève de choix lui fait-il faire dans son *De Imitatione ciceron.* un magnifique éloge de Longueil : « Longolius est quo nemo mihi neque amicior neque charior unquam fuit. Copulavit nos summum amicitiæ vinculum, morum similitudo et studiorum societas ». Il le défendra donc même après sa mort, « ut morte ipsa, quæ ab altero alterum abstraxit, conjunctiorem constantioremque non infirmiorem factam amicitiam nostram doceam..., ac cujus vivam adhuc memoriam tenemus, hanc quantum potero, immortalem reddam... » (p. 14).

(5) *Sadoleti epist. famil.*, I, p. 397-398.

et tous les anciens de Padoue sont ses amis. Christophe de Longueil surtout, aux environs de 1520, semble être dans son intimité : conseils, réconforts, confidences, témoignages réciproques d'amitié, se croisent dans leurs lettres (1). En 1521 et 1522, Sadolet offre l'hospitalité à Longueil (2) qui accepte en principe; mais le tombeau lui en réservait une autre. Bonamico plus tard, alors qu'il était le professeur le plus en vue de Padoue, entretient avec lui une correspondance extrêmement fréquente. Sadolet le tient au courant de ses travaux; Bonamico le presse d'imprimer son *Hortensius* en 1531 (3). Un étudiant originaire d'Avignon leur sert d'intermédiaire pour assurer la régularité de leur courrier (4). Reginald Pool, alors à Padoue, lui écrit à plusieurs reprises et engage avec lui de véritables polémiques sur lesquelles nous aurons à revenir (5). Jean des Pins, évêque de Rieux, et son ancien condisciple de Padoue, reçoit en hommage son *Psaume 92* (6) et Germain de Brie — encore un ancien padouan — vient d'Auxerre à Carpentras pour le voir (7).

Et lui aussi protège les jeunes étudiants. C'est sous ses auspices que le jeune Pierre Bunel part pour l'Italie et nous avons encore deux lettres par lesquelles il annonce son arrivée à Bonamico et le lui recommande comme un jeune savant de grand avenir (8). De même, en 1540, il recommandera à Romolo Amaseo (9) Jacques Bording qui part pour y préparer la méde-

(1) *Sadoleti epist. fam.*, I, p. 41, 45, 52, 53, 72; de Longueil à Sadolet, *ibid.*, I, p. 56, 76, 77, pour la seule année 1519.

(2) *Ibid.*, I, p. 83 (1521), et I, p. 90 (1522).

(3) Sadolet à Bonamico, I, p. 66 (1527); I, p. 85 (1528); II, p. 153 (1532), p. 154, 156 (1532), p. 201 (1534), p. 203 (1534), p. 212 (1534), p. 238. — Réponses de Bonamico : II, p. 155, 202, 262 (1536). — Sur l'*Hortensius*, I, p. 122, p. 417.

(4) *L. Bonamici carmina et epist.*, édit. Verci, p. 86 (1er juin 1532).

(5) *Sadoleti epist. famil.*, II, p. 174, 182 (1533), p. 204 (1534). — R. Pool à Sadolet, II, p. 289 (1537).

(6) I, p. 113.

(7) I, p. 123 (de G. de Brie à Sadolet).

(8) II, p. 203, 212 (1534); Bunel le remercie, II, p. 213.

(9) *Sadoleti epist. selectæ*, Estienne, 1581, p. 179, de Carpentras, 1540.

cine [1]. C'est lui encore qui veut placer Bunel chez son ami le prince Amalfi [2]. En 1538, Bonamico lui envoie Benoît Rhambert qui désire le connaître [3].

La correspondance de Bunel qui s'échelonne entre 1530 et 1540 ressuscite à nos yeux les figures et les noms de tous les padouans de 1530. Lazare de Baïf d'abord [4], qui lui avait procuré une hospitalité riche et intelligente au moment que suspect de la piété ombrageuse des Toulousains il s'en alla à Padoue chercher la liberté, reçoit ses remerciements. Il l'entretient de Regnaud de Chandon qui a été son condisciple et sans doute quelquefois son commensal chez Baïf [5]. A Emile Perrot, arrivé à Padoue dès 1528 [6], il demande des conseils sur le programme de grec qu'il doit suivre avec son hôte [7], l'entretient de leurs amis communs qui se trouvent avec lui : Alixant [8], P. Danès [9], Piochet [10]. C'est lui qui annonce la même année les cours d'Egnazio sur le VIIe livre de Pline, les *Géorgiques* et Cicéron [11]. Dans un voyage à Rome, il a salué Fondulo au nom de Perrot [12] (1532). Et Fondulo était lui-même en correspondance avec Perrot [13]. Revenu en France, en 1534,

(1) Ce Jacques Bording qui fut longtemps l'ami de Dolet deviendra le médecin du roi de Danemark.

(2) *Bunelli epist*. p. 22.

(3) *Sadoleti epist.*, éd. Verci, p. 97 (1538). Ce Benoit Rambert est resté en relation avec P. Manuce (*P. Manucii epist.*, p. 141).

(4) *Bunelli epist.*, éd. Estienne, 1551, p. 1, 81.

(5) *Ibid.*, p. 1 à 3, 40, 46, 48.

(6) *Ibid.*, p. 3 (novembre 1530), 7, 16 (octobre 1531), 26, 30, 32, 37, 42 (février 1531), 44, 49, 51, 56 (juin 1532).

(7) *Ibid.*, p. 5.

(8) *Ibid.*, p. 5.

(9) *Ibid.*, p. 44. Il restera en relation avec Danès (lettre de 1541, p. 84 à 90, datée de Toulouse). Ils étaient très liés : Levant hanc ægritudinem simul et Danesii viri optimi et doctissimi jucunda consuetudo (De Venise, s. d., à Antoine de Paulo, p. 34).

(10) P. 49

(11) P. 44.

(12) P. 56.

(13) *Ibid.* Perrot, outre sa correspondance avec Bunel et Fondulo, avait aussi des relations avec Daffis.

il a de longues controverses épistolaires sur lesquelles nous reviendrons avec ses anciens condisciples Odet et Ambroise de Selve, frères de son ancien protecteur Georges, évêque de Lavaur[1]. Son ami et compatriote J. du Faur et le cardinal de Tournon font nommer Arnaud du Ferrier conseiller au Parlement de Paris[2]. Bunel en félicite ses deux amis[3]. Son protecteur G. de Selve vient à mourir; il raconte ce malheur à Aymard Ranconet, son ancien condisciple de Padoue, et la chance qu'il a eue de trouver la protection des du Faur après celle des de Selve[4]. Ce Jacques du Faur avait aussi des relations parmi les condisciples plus âgés que Bunel; c'est ainsi que, voulant sans doute demander un service, Bunel écrit de la part de du Faur à François Olivier, chancelier de France[5], à Guy Breslay[6] dont nous connaissons déjà la situation et la sympathie pour ses jeunes condisciples de Padoue. D'autres nous sont moins connus, Jean Caussade, Antoine de Paulo, du Parlement de Toulouse, ami de Danès, Georges Cognet, Jean Bertrandi[7]. Tous se connaissent les uns les autres, s'écrivent, se donnent réciproquement des nouvelles et constituent entre eux une vraie famille spirituelle.

Et à Padoue il a aussi un grand ami; c'est Paul Manuce, le fils du grand imprimeur. Pendant quatre ans, c'est Manuce qui nous le rappelle, ils avaient vécu ensemble. Bunel l'avait dominé de toute l'autorité morale et intellectuelle que lui valait son âge et son caractère. Il dirigea ses études, il le lança dans le ciceronianisme, il étonna par sa rigoureuse

(1) *Ibid.*, p. 101 à 108 (janvier 1534).

(2) Sur du Faur, abbé de la Chaise-Dieu, frère du président Pierre du Faur, et les relations de Bunel avec cette famille, voir une note de M. Buche dans *Revue L. R.*, 1895, p. 188-189.

(3) *Bunelli epist.*, p. 78; voir PICOT, *Franç. Ital.*, I, p. 354, note.

(4) *Bunelli epist.*, p. 66, 82.

(5) *Ibid.*, p. 97.

(6) *Ibid.*, p. 77. Il appelle G. Breslay « studiorum meorum hoc tempore patronus ».

(7) Italien, président à Toulouse et protecteur des étudiants padouans.

vertu la vertu bien fragile du jeune imprimeur. Ils s'écrivaient souvent et lorsque Bunel mourut à Turin — sur la route de Padoue où il menait ses élèves, les fils de Pierre du Faur — Guy du Faur en fit part à P. Manuce. Et Manuce rend à son ami ce témoignage : « Il avait vécu avec moi pendant quatre ans et j'admirais la rigueur de ses mœurs et de sa vertu. Quelques-uns le trouvaient d'un caractère un peu rude, mais il était très doux envers ceux qui lui ressemblaient, c'est-à-dire les hommes de bien. Dès qu'il avait reconnu le vice, il devenait très dur... Il était tout ouvert et simple. Je n'ignore pas que quelques-uns ont accusé ses opinions religieuses, mais si leur vie était comparée à celle de Bunel, on penserait à Socrate entouré de la conjuration des méchants. Il eut toutes les vertus, celles du philosophe et celles du chrétien, mais surtout la chasteté. Ce fut son plus grand triomphe, dans l'adolescence même où la volupté captive les autres (1) ».

Dolet enfin est le plus célèbre padouan français de 1530. Sa correspondance est moins volumineuse que celle de Bunel, mais là aussi nous retrouvons les mêmes noms. S'il veut capter la bienveillance de G. Budé, il lui raconte ses études en Italie (2) et le vieux savant applaudit à cet amour des lettres qui deux fois l'a conduit, lui aussi, sur la terre propice à l'humanisme : « Bientôt, écrit Dolet, enflammé d'un plus grand amour de l'éloquence, je courus en Italie. Là, lié d'une grande amitié avec Simon de Neufville, je passai trois ans à Padoue et la mort m'ayant privé de ce compagnon et de ce secours, je songeai à revenir en France. Mais Jean de Langeac me retint plus longtemps en Italie, alors ambassadeur à Venise (3) ». A François de Langeac il confie ses espoirs de voir se renouveler l'éloquence française au point que les Italiens ne pour-

(1) *P. Manutii litteræ*, p. 109-110, s. d., de Venise. — Sur les mœurs de Manuce que la délicatesse de Bunel étonne, voir BAYLE, art. Stilpon, note G.

(2) *Doleti epist.*, I, p. 101 à 103 (de 1532, d'après DELARUELLE, *Répertoire*, p. 238, qui donne la réponse de Budé, *Répertoire*, nº 174).

(3) *Doleti epist.*, I, p. 105.

ront bientôt plus railler les Français (1). Il fut l'ami de Lazare de Baïf aussi, jusqu'au jour où l'apparition du *De Re navali* les brouilla. Il eut pour professeur à Orléans le savant Bérauld, premier éditeur français de Pline, commentateur de Lucrèce et de Lucien, ami de de Loynes, de Longueil et correspondant d'Erasme (2).

Mais il écrit surtout à ses anciens condisciples (3) : le jurisconsulte Arnould du Ferron (4); Jean Boyssonné (5), de Toulouse; Jacques Bording, l'ami de Sadolet (6); Claude Cottereau (7); Ant. Arlier (8); Eustache Prévost; Claude Sonet (9). Son *De Imitatione Ciceroniana* est fait pour défendre le souvenir de son grand ami Longueil contre la rage d'Erasme et le livre est dédié à un autre élève de Padoue, G. Scève (10). Il le prie

(1) *Ibid.*, I, p. 95 à 97; II, p. 134, 136, 137.

(2) Sur la vie de N. Bérauld, voir *France Protest.* (2e édit.), II, p. 297 et suiv., et art. de DELARUELLE dans *Revue des Biblioth.*, 1902, p. 420-445, qui donne la liste de ses publications.

(3) Assistaient à son banquet (1537) : Budé, Bérauld, Danès, J. Toussain, Salmon Macrin, N. Bourbon, Dampierre, Voulté, Marot, Rabelais (CHENEVIÈRE, *Des Periers*, p. 56).

(4) *Doleti epist.*, I, p. 80, 83. C'est du Ferron qui a dû mettre Dolet et Scaliger en rapports. Du Ferron et Dolet avaient dû se connaître à Toulouse vers 1532. Ferron ne put arriver à apaiser la querelle entre les deux érudits (BOULMIER, *op. cit.*, p. 92 à 97; DEZEIMERIS, *op. cit.*, p. 543).

(5) *Doleti epist.*, I, p. 88, 90, 91; II, p. 120, 121, 124.

(6) I, p. 93, 98; II, p. 128, 129, 130, 139. — Jacques Bording a dirigé quelque temps le collège de Carpentras, au temps où Sadolet était évêque de cette ville, et où Paschal y faisait ses études (BONNEFON, *P. Paschal*, p. 3). Bording passa ensuite à la Réforme.

(7) II, p. 127.

(8) Sur ses relations avec Dolet, voir PICOT, *Franç. Ital.*, I, p. 97, note.

(9) II, p. 145. Bunel annonce l'arrivée de Sonet à Padoue dans une lettre à Perrot, de novembre 1530. Sonet aurait bien mieux fait de rester à Toulouse où ses « monstra... et portenta verborum » ne risquaient de choquer personne (*Bunelli epist.*, p. 5). Il a aussi plusieurs lettres à Finet. G. Budé, écrivant à P. Lamy, le prie de saluer Rabelais et Finet; il est possible que Finet fût un compagnon de Rabelais, car Dolet était ami de Rabelais (lettre de Arlier à Dolet, 1538. Voir PICOT, *Franç. Ital.*, I, p. 97, note). Mais ni DELARUELLE (*Répertoire*, p. 165, lettre 111), ni DES MARETS et RATHERY dans leur édition n'ont pu trancher la question. Dolet l'invite à venir en France (II, p. 140. *Poemata*, I, 3, p. 181), ce qui semble contre leur hypothèse.

(10) C'est même dans la dédicace du livre à G. Scève qu'il lui dit en parlant des exécutions de protestants à Paris : « Istarum tragœdiarum spectatorem me præbeo et aliorum partim vicem doleo casumque miseror partim stultitiam rideo, qui sibi capitale periculum ridicula quadam pertinacia et intolerabili obstinatione constant (septembre 1534), p. 6.

de saluer leur ami commun Fournier. Quand il est poursuivi pour avoir défendu trop chaleureusement Bunel à Toulouse, c'est à G. Breslay [1], membre du grand Conseil, qu'il demande protection et à J. des Pins [2] un brevet d'orthodoxie, en leur rappelant, au premier, l'amitié de Simon de Neufville, au second, celle de Longueil.

La correspondance de J. de Boyssonné [3] gardée en manuscrit à Toulouse, a été publiée dans la *Revue des Langues romanes* [4] avec de précieuses annotations de M. Buche. La première série surtout (1533 et 1534) a de l'intérêt pour nous. On y retrouve les mêmes noms encore que nous avons cités tant de fois. D'abord les étudiants de Padoue originaires ou anciens étudiants de Toulouse : Jean Daffis [5], Arnaud du Ferrier [6]. Ce dernier lui dit son chagrin de voir s'en aller Daffis et Lazare de Baïf. Il va avoir comme professeur Alessandri. Puis les anciens amis d'Italie : Jacques du Faur, le Mécène de Bunel, alors abbé de la Chaise-Dieu, qui rappelle au président le temps de leur jeune amitié quand ils étaient à Venise et à Bologne [7] ; Guillaume et Maurice Scève et G. Breslay [8]. Enfin les amis dispersés qui, des quatre coins de France, écrivent, s'envoient des témoignages de sympathie : Pac [9], qui vient de quitter Toulouse et sa chaire de droit (1532) pour se réfugier chez Marguerite de Navarre; Gérard Roussel [10] (1533), alors aumônier de Marguerite et qui

(1) *Doleti epist.*, I, p. 109.

(2) *Ibid.*, I, p. 85, 87. C'est J. Bording qui l'avait présenté à J. des Pins (O. GALTIER, *Dolet*, p. 283). Il dut le voir aussi à Toulouse.

(3) Sur Boyssonné, voir la thèse de F. MUGNIER, *La Vie et les Poésies de Jean de Boyssonné*.

(4) Années 1894 à 1897.

(5) *Revue L. R.*, 1895, p. 179, de Padoue.

(6) *Ibid.*, 1895, p. 183 (datée de 1533), et réponse de du Ferrier, *ibid.*, p. 185, 186 (octobre 1533), de Padoue.

(7) *Revue L. R.*, 1895, p. 188 : De tuo in me animo dubitare nequeo si vera sunt quæ mihi Bononiæ et Venetiis cum essem ostendebas.

(8) Voir MUGNIER, *op. cit.*, p. 85 et suiv.; *Revue L. R.*, 1894, p. 325-326.

(9) *Revue L. R.*, 1896, p. 79 (1536) : Scripsissem ad communes amicos Doletum, Scevam et Vulteium, sed dici non potest quam graviter sim occupatus.

(10) *Revue L. R.*, 1895, p. 181-182 (de Toulouse, 1533).

est prié de la saluer de la part de Boyssonné; Brachet, conseiller au Parlement de Paris (1). Quelques années plus tard il est en correspondance ou lié avec le groupe de Bordeaux où Marand (2), le bon pantagrueliste, amuse son « patron » Briand Vallée, tous deux du reste amis de Rabelais; où Buchanam et R. Breton font jouer des moralités au collège de Guyenne (3). A Chr. Richier, secrétaire du chancelier Ant. du Bourg, il confie une lettre pour R. de Chandon, à Poitiers. De Chandon lui-même reçoit une lette de Boyssonné (1537), où il est prié de saluer de sa part les du Bourg (4). Dolet vient de quitter Toulouse, mais il est à Lyon, en compagnie peut-être de Scève, de Fournier, et toujours en relations avec Voulté, le poète toulousain, ami intime de Boyssonné, et avec Boyssonné lui-même (5). Le même Voulté est lié avec Piochet, l'ancien étudiant de Padoue, et il prie Boyssonné, alors à Fontainebleau, de le saluer de sa part, ainsi que Cognet s'il passe à Beauvais (6). Voulté va à Lyon en 1537 pour aider Dolet, puis il passe à la cour (7). Parmi les Italiens, Boyssonné est lié avec Losée, qu'il attire à Toulouse en 1537, un an avant que lui-même soit obligé de fuir à Chambéry (8). Losée le suivit dans sa retraite. Il écrit plusieurs fois à M. Gribaldi et lui transmet des nouvelles de Dolet qu'il vient de recevoir de Lyon par G. Scève (9);

(1) *Ibid.*, 1896, p. 139, n° 20 (1536).

(2) Marand avait marié sa fille à un ancien étudiant de Padoue, Gaspard. — *Revue L. R.*, 1897, n° 45, p. 192 : Salut à Briand Vallée. — Sur Breton, voir *Revue L. R.*, 1896, n° 26, p. 361 (1537), et réponse de Breton.

(3) *Revue L. R.*, 1896, p. 74 (1536), p. 368, n° 32.

(4) *Revue L. R.*, 1896, p. 369.

(5) *Revue L. R.*, 1897, p. 177, n° 35. — Dolet lui a envoyé son *De Re navali* (juin 1537).

(6) *Revue L. R.*, 1897, n° 37 (1537). Piochet faisait partie de la maison du cardinal de Chatillon. Richier, autre padouan, écrit aussi à Boyssonné de saluer Piochet à Beauvais (*Revue L. R.*, 1897, p. 183, n° 38).

(7) *Revue L. R.*, 1896, p. 361, à Robert Breton (1537), et p. 365, à Gribaldi.

(8) Voir MUGNIER, *Boyssonné*, p. 83-84. — *Boyssonnei epist.*, *Revue L. R.*, 1897, p. 189, n° 43. M. Buche dit qu'il faisait partie du groupe de Mathieu Mopha Gribaldi, alors fixé à Cahors (*ibid.*).

(9) *Revue L. R.*, 1896, p. 358, n° 24; p. 365, n° 29 (de Toulouse, 1537), annonce le rétablissement de la santé de Dolet et le départ de Voulté pour la Cour.

à L. Petrucio, jurisconsulte italien, professeur à Cahors [1]; à Minut, l'ancien président de Toulouse [2]. L'impression est que Boyssonné est en relations intimes avec les plus hardis des padouans : Gribaldi, Dolet, Pac, G. Roussel. Si l'on considère, d'autre part, les accusations dont il fut l'objet, on se demande si les idées de ces hommes ne décidèrent pas de ses amitiés autant que le cœur de Boyssonné.

Ces étudiants étaient l'élite de la bourgeoisie française, et l'éducation qu'ils recevaient, celle que l'Europe entière enviait à l'Italie. Leur supériorité et aussi l'engouement que François 1er montra de bonne heure pour les choses d'Italie, leur valut d'occuper des situations importantes. En 1559, Turnèbe voulant railler P. de Paschal insinue même, peut-être avec quelque jalousie, que le titre d'ancien étudiant de Padoue suffit à ouvrir la voie des honneurs et des riches bénéfices et qu'un jeune homme est assuré de réussir

> Si Romam sonat et Patavi si perstrepit urbem,
> Undivagos et si Venetos, atque Appula rura [3].

Des premiers élèves français des universités italiennes, un grand nombre entrent encore dans les ordres : G. de Brie, qui devint aumônier d'Anne de Bretagne (1538); Mellin de Saint-Gelais, aumônier du Dauphin, puis du futur Henri II (1536), en même temps que galant poète de cour; Jean des Pins [4], évêque de Pamiers, (1520-1522), puis de Rieux (1523), après avoir négocié le traité entre Léon X et François Ier (1515) et avoir été ambassadeur à Venise et à Rome (1516-1520); Sadolet, évêque de Carpentras (1517). Parmi la génération des étudiants italiens de 1530 je ne trouve que Alardet et Paul de Selve [5] (étudiants de Padoue) qui devinrent évêques, le premier, de Mondovi et de Lausanne, le second, de Saint-Flour; et Spifame

(1) *Revue L. R.*, 1896, p. 357, nº 23.

(2) *Revue L. R.*, *1896*, p. 71-72, nos 11 et 12, datées de 1536.

(3) *De nova captandæ utilitatis ratione*, cité par P. DE NOLHAC, *Revue d'Hist. litt. de la France*, 1918, p. 374-375.

(4) *Revue L. R.*, 1897, p. 177-178; C. CHRISTIE, *Dolet*, p. 63-65.

(5) *Bulletin Italien*, 1917, p. 173 à 180.

(étudiant de Bologne) qui fut évêque de Nevers avant de finir dans la Réforme, puis sur l'échafaud (1).

La plupart des étudiants des environs de 1530 se vouèrent plutôt à la magistrature : Maurice Bullioud (2) deviendra conseiller au Parlement de Paris; Daffis (3) et Antoine de Paulo (4) sont conseillers à Toulouse entre 1534 et 1541. Ce dernier deviendra même président à mortier (1556). Ranconet et E. Perrot (5) sont conseillers à Paris (1551); Perrot finira par devenir conseiller maître ordinaire de la Chambre des comptes (1554). Vintimille est conseiller à Dijon (1550) (6); A. du Ferron, conseiller à Bordeaux, jouit d'une grande autorité, justifiée par son érudition de jurisconsulte et d'historien (7).

D'autres entrent dans l'administration. Il faut nommer en premier lieu Michel de l'Hospital, Jean de Selve (8), président à Bordeaux, Milan, Rouen et Paris; Jean Budé (9), secrétaire du roi; puis, parmi les anciens padouans, Guy Breslay (10), conseiller (1525), puis président au grand Conseil (1521); parmi ceux de 1530, Brachet (11), président de la grande Chambre (1534); Richier (12), secrétaire du chancelier du Bourg avec R. de Chandon (13) peut-être et valet de chambre de François Ier;

(1) Il avait été auparavant président au Parlement de Paris. Voir chap. IV, et BAYLE, art. Spifame.

(2) *Bulletin Italien*, 1917, p. 173 à 180. Un Thomas Bullioud devient en 1531 contrôleur général de la Marine du Levant (BOURILLY, *Colin*, p. 39); un Antoine Bullioud est en 1537 général des finances de Bretagne (B. POCQUET DU HAUT-JUSSÉ, *Histoire de Bretagne*, V, p. 33). Sont-ce ses frères?

(3) *Revue L. R.*, 1895, p. 178.

(4) *Ibid.*, p. 271.

(5) PICOT, *Franç. Ital.*, I, p. 325 (voir chap. IV).

(6) *Revue L. R.*, 1894, p. 326. Il avait fait des dessins pour la maison d'Anet, ce qui lui valut la protection de la duchesse de Valentinois.

(7) *A. Ferronensis Burdigalensis Regii consiliarii in consuetudines Burdig. commentar. libri duo*, Lugduni, ap. A. Gryphium, 1535. A. du Ferron est mort en 1563 (SAINT-ROMUALD, *Trésor chronol.*, III, p. 630).

(8) *Œuvres* de MELLIN DE SAINT-GELAIS, éd. Blanchemain, II, p. 279. M. de Saint-Gelais lui compose une épitaphe. Il mourut en 1529.

(9) DELARUELLE, *Répertoire*, p. 190. Il était aussi garde des chartes de France.

(10) *Revue L. R.*, 1897, p. 81-82. Il est mort à Turin vers 1548.

(11) *Revue L. R.*, 1896, p. 82. Conseiller au Parlement de Paris auparavant. Mort en 1541.

(12) *Revue L. R.*, 1894, p. 327.

(13) Boyssonné le prie de saluer les du Bourg de sa part (*Revue L. R.*, lettre de Boyssonné, no 38, p. 369).

Pierre de Montdoré [1], directeur de la librairie de Fontainebleau (1552). Du Ferrier [2] après avoir été professeur devint conseiller au Parlement de Paris, puis conseiller du roi. Arlier sera premier consul de Nîmes, lieutenant du sénéchal de Provence et conseiller au Parlement de Turin [3].

Enfin, quelques-uns sont professeurs dans les universités : du Ferrier [4] à Bourges, puis à Toulouse (1537); Boyssonné à Toulouse avant 1530, et une deuxième fois en 1533, puis à Chambéry. Guill. Scève [5] est probablement correcteur chez Gryphius avec Dolet. Je ne parle pas de ceux qui furent précepteurs dans les grandes familles, mais il ne sera pas inutile peut-être de signaler que François Ier lui-même avait eu pour maître pendant quelque temps Christophe de Longueil [6]. Couronneau [7] remplace Postel au Collège de France après son départ, en 1542. Danès y fut également de 1530 à 1534.

Ainsi les anciens étudiants d'Italie occupaient, dès 1530, des situations très importantes. Lorsqu'avec les années leur nombre se sera accru, la plupart des grands postes de l'Etat seront entre leurs mains. Ils mettent à profit leur pouvoir pour se pousser et se défendre mutuellement.

Nous avons noté en parcourant leurs lettres comme ils se munissaient de recommandations pour leurs compatriotes d'Italie ou leurs professeurs avant de partir. Quand ils voulaient voyager en pays étranger, ils se rendaient le même service : ainsi Budé recommande Longueil à Linacre et à Th. Morus, lors de son voyage en Angleterre en 1519 [8], comme il le recommande quelques mois plus tard à Lascaris avant son départ pour Rome et Padoue [9]. En France, on peut suivre les intrigues nouées à Toulouse pour donner à du Ferrier la chaire de Pac, en 1536. Il ne l'obtint que l'année sui-

(1) *Bulletin italien*, 1917, p. 177.
(2) *Revue L. R.*, 1893, p. 184-185.
(3) *Bulletin italien*, 1917, p. 177.
(4) MEGNIER, *Boyssonné*, p. 14; *Revue L. R.*, 1895, p. 184-185.
(5) *Revue L. R.*, 1896, p. 80.
(6) Avant son voyage en Italie, il est vrai (1510). SIMAR, *Christ. de Longueil*, p. 36.
(7) E. PICOT, Vie de Postel, dans *Franç. Ital.*, I, p. 313-324.
(8) DELARUELLE, *Répertoire*, n° 40.
(9) *Ibid.*, n° 34.

vante, grâce à Jacques du Faur et au cardinal de Tournon [1]. Ruzé, lieutenant civil au Châtelet, s'est fait de même le protecteur des humanistes et surtout de Longueil et Toussain [2]. Longueil lui aussi a ses protégés. Il intrigue d'une façon très mystérieuse près de Aug. Grimaldi en faveur de Gregorio Cortese, le futur cardinal [3].

Mais c'est surtout lorsque les padouans sont en danger pour leurs idées qu'ils sont heureux d'avoir des amis parmi les juges. Budé se charge d'adoucir Ruzé à l'égard de Longueil [4], je ne sais à quelle occasion. Longueil demande aussi l'aide de Sadolet [5]. Quand Bunel est attaqué, Jean-François de Selve le défend « contre la calomnie [6] ». Encore Longueil ni même Bunel ne furent pas souvent inquiétés. Mais quand on était exposé comme Boyssonné ou Dolet à de continuelles persécutions, c'est alors qu'on se flattait d'avoir étudié en Italie. Boyssonné fut atteint par les poursuites dirigées contre les novateurs de Toulouse en 1530. Il s'en tira avec une rétractation publique, puis s'enfuit en Italie. De retour à Toulouse en 1533, il dut s'exiler de nouveau en 1535 et se réfugia à Chambéry où il fut mis en prison. La bienveillance de Marguerite à Toulouse, de l'évêque à Chambéry, lui furent bien utiles, mais il chercha des protecteurs mieux placés. En 1536, il s'adressa à Guy Breslay, ancien étudiant de Padoue, alors conseiller au grand Conseil et très influent près du chancelier Poyet [7]; à Brachet [8] aussi, qui depuis deux ans présidait la grande chambre des enquêtes, il recommanda son procès.

(1) *Bunelli epist.*, p. 78.

(2) DELARUELLE, *Répertoire*, p. 161, 162.

(3) *Longolii epist.*, I, p. 18, 19. Les lettres sont très confidentielles, mais on voit qu'il s'agit d'une place à obtenir. Sur le rôle de G. Cortese, voir RODOCANACHI, *La Réforme en Italie*, I, p. 152, 202, 203; II, p. 39.

(4) Id tu si bona fide accusaveris... supræfectum Ruzæum placatiorem tibi ipsa placabilitate præstabo epistola privatim elaborata (*Longolii epist.*, p. 456, de Budé à Longueil).

(5) *Longolii epist.*, III, p. 5.

(6) *Bunelli epist.*, p. 80. C'est Ant. du Ferrier qui le lui a écrit. Si J. Fornier est le Furnerius dont parle Dolet (ce qui est douteux), voici un autre cas : il fut délivré en prison par G. de Selve en 1535 (*Revue L. R.*, 1894, p. 329; 1896, p. 84; 1897, p. 180).

(7) *Boyssonnei epist.*, *Revue L. R.*, 1896, p. 81 et 138.

(8) *Ibid.*, p. 139.

Voilà des protecteurs sérieux pour un accusé. Il pria aussi R. de Chandon de saluer de sa part toute la famille des du Bourg[1]. Etait-ce simple amitié ? Encore eut-il le grand avantage d'avoir à Toulouse un président d'origine italienne, protecteur déclaré des humanistes[2], Jacques Minut, dont la tolérance sauva la vie à six étudiants condamnés à mort en 1533[3]. Ce digne président fut aussi le protecteur de Dolet qui en avait grand besoin. En 1537, Voulté s'en va à Lyon pour le secourir, « juvandi Doleti gratia », nous dit Boyssonné[4]. Breslay dont nous venons de voir la puissance et la bienveillance pour Boyssonné fut aussi très utile à Dolet dans l'affaire de Toulouse[5]. Jean des Pins le sauva en même temps que les autres étudiants[6], en 1533. Cinq ans plus tard, le cardinal de Tournon le soutient en même temps que Postel. Nous avons la preuve qu'il n'était point ingrat. Après avoir[7] imploré l'assistance de Minut et éprouvé sa bienveillance, il le proclame[8] « le vengeur de sa liberté, le promoteur, le guide et le gardien de son salut, son Dieu et le père de son sort et de sa gloire ». Et quand il fut mort, en 1538, Dolet lui composa l'épitaphe suivante :

Vivus satis diu innocentibus et sontibus
Ego jura dixi : quæ domus Plutoniæ
Umbris Rhadamanthus jura dicat, noscere
Tandem libuit. Tu si libet eo me sequere[9].

Quelques années plus tard Dolet le suivait. Personne cette fois ne put le sauver.

(1) *Ibid*, 1896, lettre 33, p. 369 (1537).

(2) Il était lié avec Egnazio qui avait expliqué Lucrèce à Dolet. Egnazio lui a dédié quelques ouvrages (BOULMIER, *Dolet*, p. 33).

(3) L'évêque J. des Pins intercéda pour eux près du président. Sur J. Minut, voir PICOT, *Bulletin italien*, 1917, p. 163-164; DELARUELLE, *Répertoire*, p. 66, note 3; *Revue L. R.*, 1896, p. 73 et suiv., et surtout LE DOREZ, *Le manuscrit de Dante offert par Minut à François Ier*, dans *Revue des Biblioth.*, 1903.

(4) *Revue L. R.*, 1896, p. 361 (lettre à R. Breton).

(5) GALTIER, *Dolet*, p. 283; *Doleti epist.*, I, p. 109 et suiv. Breslay n'avait probablement pas connu Dolet à Padoue comme le dit M. Galtier, mais il avait été l'élève de Neufville, le vrai maître de Dolet : « Villanovo tuo, imo nostro communi amico », dit Dolet (*Doleti epist.*, I, p. 111).

(6) *Doleti orationes*, p. 60, 85, 87, 88.

(7) *Epist.*, I, p. 91.

(8) *Epist.*, I, p. 92-93.

(9) *Poemata*, IV, p. 16

III

On a déjà rencontré dans les pages précédentes plusieurs noms qui n'appartiennent pas à d'anciens élèves de Padoue. C'est qu'ils avaient pour protecteurs non seulement les Italiens — très nombreux en France — non seulement les humanistes comme Budé, N. Bérauld, mais ceux-là même qui ne voyaient dans ces jeunes étudiants qu'une force à utiliser pour leur ambition. Dès le début de l'époque que nous étudions, nous trouvons à Paris François de Loynes, Ruzé, Grollier, Roger Barme.

François de Loynes [1] († 1524) est un ami d'Erasme et de Germain de Brie, le cousin et ami intime de Budé. Ancien professeur de droit à Orléans, il devint en 1500 conseiller au Parlement de Paris et en 1522 président aux enquêtes. En 1520, Longueil intervient près de lui en faveur d'un juif réfugié à Lyon, un maran, comme on les appelait, Leonardo Pomaro [2]. Cet homme est suspect et a dû s'enfuir à Venise, mais son fils est resté à Lyon. Longueil se porte garant de l'orthodoxie du père et supplie qu'on ne punisse pas le jeune homme innocent. Ruzé [3], d'origine parisienne, fut successivement conseiller de ville (1500), au Parlement (1511), lieutenant civil au Châtelet. C'est en cette qualité qu'il rendit service aux padouans compromis et en général à tous les humanistes. Barme [4], avocat du roi au Parlement, puis ambassadeur à

(1) Sur Franç. Deloinus (de Loynes, Delouin, de Luynes, selon Bèze), voir DELARUELLE, *Répertoire*, p. 6. N. Bérauld le signale à Erasme comme l'un des savants les plus en vue de Paris et lui dédie ses *Commentaires sur Lucrèce*. De Loynes était lié aussi avec Grollier. Erasme annonce sa mort à Berquin (1525), HERMINJ., *Corresp.*, I, nos 14 et 156. Voir aussi sur ce personnage *Revue des Biblioth.*, 1902, p. 424, 426.

(2) *Longolii epist.*, III, 34; IV, 4, 5. Pomaro était ami de Budé, de Le Fèvre d'Etaples (DELARUELLE, *Répertoire*, p. 190).

(3) Sur Ruzé et sa femme — trop connue à l'époque —, voir DELARUELLE, *Répertoire*, p. 106 et 161; *Revue des Biblioth.*, 1902, p. 425.

(4) DELARUELLE, *Répertoire*, p. 189.

Rome (vers 1518), enfin président au Parlement de Paris (1519), fut aussi leur ami. Nous l'avons vu, d'autre part, en rapport avec Longueil. Par ces trois hommes les premiers padouans pouvaient agir sur la justice. Le grand financier du temps leur était aussi acquis : c'est Grollier [1]. Il servait d'intermédiaire entre Budé et Egnazio; voyageant sans cesse de Paris à Venise [2]. Fils d'un trésorier du roi à Lyon, il succéda à son père en 1531; marié à la petite-fille de G. Briconnet, plusieurs fois envoyé en ambassade (notamment en 1534 vers Clément VII), mêlé aux affaires parce que l'argent y est toujours mêlé, trésorier de France en 1545, trésorier général des finances en 1547, il mit sa fortune au service des humanistes. Lui-même avait acquis une certaine culture à la fréquentation des Italiens. Il était lié avec Budé, Hilaire Courtois [3], Bourbon, Voulté, Erasme, Egnazio. Il aida les Aldes à faire leurs belles éditions et lui-même était bibliophile et collectionneur de médailles.

Après 1530, les grands seigneurs se joignent aux riches bourgeois et aux lettrés pour protéger les étudiants dont nous avons donné les noms. En parcourant la thèse que M. Bourilly a consacrée à G. du Bellay, seigneur de Langey, par exemple, on retrouve la plupart des noms que nous avons vus dans ce chapitre : on sait quelle hospitalité et quelle amitié l'ont lié à son médecin, Rabelais [4]. Je relève parmi ses amis : G. de Brie, Lazare de Baïf, Sadolet, Budé, Longueil, Simon de Neufville ; parmi ses protégés, J. de Boyssonné [5], Jean Cottereau, le meilleur ami de Dolet, Dolet lui-même qui l'a célébré dans son *Lyon marchand* (1537) et dans son traité sur



(1) Sur Grollier, voir l'importante étude de LE ROUX DE LINCY, *Recherches sur J. Grollier*. Paris, 1866, in-8°.

(2) Lettre de Budé à Egnazio, du 27 novembre 1518, DELARUELLE, *Répertoire*, p. 47 48; 49, note 2.

(3) H. Courtois, né à Evreux, avocat à Paris, a publié en particulier *Hilarii Cortesii.. Volantillæ* (1533). Cf. LA CROIX DU MAINE, I, p. 377; DU VERDIER, II, p. 230.

(4) HEULHARD, *Rabelais en Italie*, passim

(5) BOURRILLY, *G. du Bellay*, p. 318 et suiv.

La manière de traduire d'une langue à une autre (1540), et lui a adressé plusieurs lettres [1]. Le cardinal de Lorraine fut également un protecteur des Italiens et des humanistes français. Dolet vante sa libéralité [2]. Sadolet voulant pousser son neveu Paul à la cour implore G. du Bellay et Jean de Lorraine, pour qu'ils introduisent le jeune homme près du roi [3]. Le cardinal de Tournon [4] (1489 à 1562) a pour clients Danès, du Ferrier, Lambin. C'est lui qui, avec Jacques du Faur, fait nommer du Ferrier conseiller au Parlement [5] ; il défend Dolet et Postel, en 1538; G. de Brie lui offre son livre *Contre les gentils* [6]. L'ambassadeur cardinal Georges d'Armagnac, ayant passé sa vie à Venise (1536-1539) et à Rome (1540-1568 avec quelques intermittences), est le protecteur naturel des étudiants de Padoue. Il était en relations avec Rabelais, Germain de Brie, Pierre Paschal [7].

Mais le grand protecteur des Italiens et des padouans me semble être à cette époque P. du Chastel [8]. Dans sa jeunesse aventureuse, il avait passé deux ans comme professeur à Venise (un peu après 1530). Il supplanta Colin comme lecteur du roi et devint bibliothécaire de François Ier après Budé, évêque de Tulle (1539), puis de Mâcon, enfin d'Orléans. Erudit de premier ordre, large d'idées, tout-puissant sur François Ier, à qui en imposait son érudition, puis sur Henri II, il n'est pas douteux qu'il mit son autorité au service des étudiants d'Italie. Nous verrons bientôt que c'est grâce à lui que Vicomercato

(1) *Doleti epist.*, I, p. 95; II, p. 134, 136, 137.

(2) *Franç. Ital.*, I, p. 53-54, note, p. 58, note.

(3) *Sadol. epist. selectæ*, p. 194, 195, 202 (1537).

(4) Sur le cardinal de Tournon, voir : PICOT, *Franç. Ital.*, I, p. 105-116; FLEURY, *Histoire du Cardinal de Tournon*, 1728.

(5) *Bunelli epistol.*, 78.

(6) Traduction du livre de saint Jean Chrysostome *Contre les gentils* (1528). B. N. Vél. 1713.

(7) Voir sur le cardinal d'Armagnac : TAMIZEY DE LARROQUE, *Lettres inédites du Cardinal d'Armagnac*, 1874 ; P. MARUÉJOULS dans *Positions de l'Ecole des Chartes* (1896, p. 22-28); P. DE NOLHAC, art. sur P. de Paschal, dans *Revue Hist. litt.*, 1918, p. 40-41, note.

(8) Sur du Chastel, voir un article curieux de BAYLE, art. Chatellan, et P. GALLAND, *Petri Castellani... vita*, Paris, 1674.

put instaurer l'averroïsme au Collège de France. Bunel félicite son ami Jacques du Faur d'avoir obtenu son amitié [1]; lui-même écrit à l'évêque de Mâcon une lettre enthousiaste pour le féliciter de ce qu'il a fait pour l'avancement des lettres françaises [2]. Dolet lui a également envoyé une lettre [3].

Après 1530 donc, les étudiants d'Italie sont groupés en centres où s'entretient et d'où rayonne sur la France l'admiration des choses et des idées italiennes. Ces groupes sont reliés par une correspondance continuelle qui enserre le pays comme d'un réseau spirituel. Disciples charmés par des maîtres supérieurs, il semble que, rentrés en France, ils se soient sentis isolés au milieu des esprits formés au moule de la scolastique et qu'ils aient cherché à entretenir en eux, en écrivant à leurs condisciples et à leurs anciens maîtres, le culte et la flamme de la beauté antique. Car le lien de cette amitié, c'est un idéal commun et nouveau, fondé sur une nouvelle idée de la beauté [4] et, pour beaucoup, de la vie. Parvenus aux grandes charges de l'Etat ou protégés par ceux qui les détiennent, ils s'aident mutuellement en cas de besoin ou de danger. Ils se reconnaissent par delà les frontières : R. Pool, Sadolet, Longueil, S. de Neufville, Thomas Linacre et Alde Manuce sont en relations continuelles. Il n'est même pas besoin qu'ils se soient connus à Padoue. Malgré la différence d'âge, Dolet écrit avec confiance à Budé, car Budé est allé deux fois en Italie, et à Jean des Pins [5] : Longueil à Gilles de Viterbe [6], à Bembo [7], et à Mellin de

(1) *Bunelli epist.*, p. 78.

(2) *Bunelli epist.*, p. 75.

(3) *Doleti epist.*, I, p. 116.

(4) Sur le rôle de la beauté dans la Renaissance, voir A. LEFRANC, *Revue des cours et confér.*, 1910-1911.

(5) *Doleti epist.*, I, p. 85, 87.

(6) *Longolii epist.*, IV, 16.

(7) *Ibid.*, I, 1, 2, 3, 21, etc.

Saint-Gelais [1]; Sadolet à Erasme [2], comme à des frères aînés qui ont sucé au même sein le même lait et vu s'épanouir sur le même berceau le même sourire.

(1) *Ibid.*, IV, 13.

(2) *Sadol. Epist.*, II, CXLIX (mai 1532) et nombreuses lettres d'Erasme à Sadolet dans le même volume. Erasme avait visité l'Italie et s'était fixé quelque temps à Bologne, puis à Florence. Voir NOLHAC, *Erasme en Italie*.

CHAPITRE IV

Les Français en Italie. Leurs idées.

I. *Les suspects* : *a*) Longueil; *b*) Le problème de la Raison et de la Foi. Rationalistes et Fidéistes (R. Pool, P. Bunel, G. de Selve, Sadolet); *c*) Un sceptique : Arnould du Ferron. — II. *Les déistes* : *a*) Un arien à Toulouse : M. Gribaldi; *b*) déistes de Bordeaux : Briand Vallée, A. Govéan, R. Breton; déistes d'Agen : J.-C. Scaliger, P. Rufus; *c*) Dolet : La Raison et la Foi, La Providence et les miracles, l'Immortalité.

C'est dans ce groupe de padouans français qu'il nous faut chercher les premiers symptômes de la libre pensée naissante. On pense bien qu'il serait inutile d'en attendre des déclarations nettes d'irréligion. J'en distingue deux catégories : ceux qui dans une âme religieuse portent en eux à leur insu le germe du rationalisme; et ceux qui ont conscience d'avoir perdu la foi et même sont connus publiquement pour tels.

I

Je ne cite que pour mémoire ceux d'entre eux qui passèrent au protestantisme : Mellin de Saint-Gelais dans sa jeunesse (1), Pierre de Montdoré, Emile Perrot, Spifame qui après avoir passé « de Sion à Babel » devint suspect aux Réformés eux-mêmes et fut mis à mort à Genève en 1566 (2), Aymard Ran-

(1) Voir une pièce très hardie contre la « Papalité » dans ses *Œuvres* (Bl. I, p. 108). Elle est de 1547.

(2) PICOT, *Bulletin Italien*, 1918, p. 29, BAYLE, art. Spifame; SAINT-ROMUALD, *Trésor chronol.*, III, p. 576.

conet le savant lecteur d'Aristote qui eut le même sort [1], Arnaud du Ferrier dont la sympathie pour la Réforme fit scandale au concile de Trente [2], Boyssonné exilé à Toulouse, trop ami de Roussel et de Gribaldi pour qu'on ne le soupçonne pas d'avoir dépassé la règle de foi des protestants eux-mêmes [3]. Je m'excuse presque de les avoir nommés, n'ignorant pas que plusieurs d'entre eux eurent une âme religieuse et que si le protestantisme suppose par son principe un premier pas vers le rationalisme, peu de ses adeptes au XVIe siècle allèrent plus avant et rejetèrent la Révélation.

Christophe de Longueil ne nous a rien laissé, que les regrets très grands dont les humanistes ont pleuré sa mort prématurée. Mais il fut le maître de Simon de Neufville, lequel fut celui de Dolet, l'ami de Bembo, de Sadolet, de Leonico Tomeo et Navagero. Surtout, quelques-unes de ses lettres nous montrent en lui une âme bien peu religieuse. Il entreprend, par exemple, de consoler son ami Rouzerius de la mort de son père. Voici le résumé de sa lettre : son père devait suivant l'ordre naturel mourir avant lui [4]; et puis il était assez vieux; Rouzerius n'a-t-il jamais lu, lui si versé dans les lettres, de consolation à un fils sur la mort de son père ?; la foi nous défend de pleurer les morts, et les philosophes mêmes qui croyaient l'âme mortelle ne les pleuraient pas ; aussi, si Rouzerius lui a écrit en cette circonstance, c'est sans doute qu'il y voyait une occasion de lui extorquer une lettre.

Même procédé à l'égard d'Etienne Sauli dont il avait été le précepteur. Il a perdu son frère : qu'y faire ? Nous appro-

(1) SAINT-ROMUALD, *ibid.*, III, p. 543; *France Protest.*, VIII, p. 378 et suiv. J. du Bellay a célébré sa science : *Divers Poèmes, Sonnets* (M.-Lav., II, p. 137). La Bibliothèque Nationale possède un exemplaire du *Physica auscultatio*, Paris. Wechel. 1532, qui porte son ex-libris (R 1674).

(2) BAYLE, art. Ferrier; *France Protest.*, 1re édit., IV, p. 374; 2e édit., V, p. 678.

(3) *France Protest.*, II, p. 731; *Revue des Langues Romanes*, 1894, p. 325; 1895, p. 181-182; MUGNIER, *Vie et poésies de Jean de Boyssonné.*

(4) Amisisti parentem... hoc est eum cui te lege atque rerum naturæ ordine superstitem esse oportet, præsertim cum ea ætate decesserit cum jam satis tum naturæ tum etiam virtuti fecisse videretur. *Long. epist.*, II, 9, Vidobaldo Rouzerio (1521). M. Simar n'a pu identifier ce personnage.

chons de la mort tous les jours; à nous de la supporter en chrétiens et en philosophes, car c'est une loi de la vie que « nous sommes nés pour mourir nous-mêmes les premiers ou pour voir mourir les autres [1] ». Sauli se fâcha et trouva la consolation trop peu chrétienne. Nous n'avons pas sa lettre, mais nous pouvons lire la réponse de Longueil. Il s'excuse d'avoir écrit la lettre un peu vite et brève. S'il n'y a pas parlé de religion, c'est qu'il a jugé inutile de rappeler ces vérités à un homme comme Et. Sauli. Pour ce qui est de Jean Sauli, on peut croire, à la dignité de sa vie, que ses « mânes » sont maintenant heureuses [2].

Du moins dans ces deux lettres, si sèches cependant, il y a une allusion aux croyances chrétiennes. Il n'y en a plus dans celle qu'il adresse à Girolamo Alessandrino. Celui-là aussi a perdu son frère. « Qu'y faire ? dit-il encore..., la nature te l'avait donné..., mais à condition de le reprendre à sa volonté. Elle l'a repris, plus vite il est vrai que nous ne l'avions pensé, mais non plus vite qu'elle n'en avait le droit. Supportons donc comme des hommes reconnaissants et non comme des sots, avec calme, ce que personne ne peut ni lui reprocher ni éviter [3] ». Et c'est tout ! Ce cirénonien, qui sert ainsi à ses amis tantôt du Cicéron, tantôt du Lucrèce ou du Sénéque pour les consoler de la perte des leurs, ce cicéronien se doutait-il que lui et ses correspondants étaient chrétiens ? Je ne crois pas qu'on puisse trouver lettres plus vides de foi même parmi les « païens qui n'ont point d'espérance ».

Les premiers disciples de Padoue dont nous voulons examiner les doctrines étaient chrétiens : Bunel, de Selve, Sadolet. Ce dernier était même évêque de Carpentras [4]. Mais

(1) *Ibid.*, II, 19.
(2) *Ibid.*, II, 18.
(3) Hieron. Alexandrino, *ibid.*, I, 12.
(4) Nous l'étudions ici, bien qu'il eût une origine italienne, parce qu'il a passé la plus grande partie de sa vie en France et qu'il y avait de grandes relations. Voir l'étude de JOLY (Caen, 1857) ou NICÉRON qui lui consacre un bel article et donne la bibliographie de ses œuvres, XXVIII, p. 346 et suiv., ou encore TIRABOSCHI, *Storia della Letter. ital.*, VII, p. 449-459. Il mourut en 1547.

tous avaient suivi l'enseignement de Padoue. Ils en étaient sortis persuadés que la théologie traditionnelle, celle qui depuis saint Thomas s'appuyait sur Aristote, n'avait plus de fondement, puisque Pomponazzi avait montré dans Aristote même un adversaire des principaux dogmes chrétiens. Ils étaient donc mis en demeure, ou de ne plus croire aux dogmes chrétiens, ou de chercher à tout prix à concilier la théologie et la philosophie, ou bien de séparer la raison et la foi, comme l'avait fait Pomponazzi en personne, et de ne croire sans autres raisons de croire que la Révélation et la parole des Evangiles. à mesure que l'autorité de Pomponazzi grandira, qu'on sera forcé de reconnaître l'impuissance de la raison à démontrer les dogmes fondamentaux du spiritualisme chrétien, on exaltera la théologie et on méprisera la raison comme impuissante, les philosophes comme des gens sans valeur. Montaigne qui adoptera, comme la plupart de ses contemporains, ce système, le rendre célèbre : c'est le fidéisme (1). Mais par quelles angoisses durent passer les premiers qui eurent à choisir entre leur foi et leur raison ! nous pouvons nous en rendre compte par une série de lettres datées de 1534-1535.

Le 17 septembre 1534, R. Pool écrivait de Padoue à Sadolet. Il voudrait voir Bonamico s'adonner à la philosophie et à la théologie, car qu'est-ce que les lettres et même la rhétorique, comparées à la philosophie ? Il n'aura de vraie gloire qu'en s'adonnant à des études plus sérieuses. Et Sadolet sait comment Bonamico y est bien préparé; il a tant étudié avec Pomponazzi; il a tant lu les philosophes anciens ! Il serait dommage qu'il laissât improductives de pareilles semences, et Sadolet lui rendrait service en le poussant de toute la force

(1) Cet aboutissement logique du rationalisme pour ceux qui tenaient à la foi était déjà réalisé en Italie. Le cardinal ADRIANO DI CORNETO en 1509 avait soutenu « que l'Ecriture sainte contient seule la véritable science et que la raison humaine est incapable de s'élever par ses propres forces à la connaissance des choses divines et de la métaphysique » dans son livre : *De vera philosophia ex quatuor doctoribus eccles.* Voir RODOCANACHI, *La Réforme en Italie*, I, p. 54, d'où est extraite la formule ci-dessus, et IMBART DE LA TOUR, *Origines de la Réforme*, II, p. 367.

de son influence [1]. Il pourrait étudier Platon d'abord, puis la théologie, car elle est autant au-dessus de la philosophie que celle-ci est au-dessus des lettres. Quelle satisfaction en effet peut donner la philosophie à un esprit studieux ? Ce qu'elle sait lui vient des sens, les maîtres les plus trompeurs qui soient. Il lui est impossible de se passer de leurs données qu'elle ne soit en péril de s'égarer. La raison ne trouve la vérité qu'en s'éloignant des sens, mais combien lents sont ses progrès dès qu'elle s'en écarte ! combien vite elle se fatigue et revient à ce qu'elle croyait avoir quitté [2] ! Bornée par les conditions que lui fait la matière, sa dernière science c'est d'avouer qu'elle ne peut rien savoir. En dehors de cet axiome, rien n'est certain dans la philosophie. Puisque donc la raison est impuissante, celui qui cherche la vérité recourra à la foi, supérieure à la raison et plus certaine, appuyée qu'elle est sur la parole de celui qui ne peut ni se tromper ni être trompé.

Sadolet lui répond en décembre 1534 que la théologie ne peut rien sans la philosophie qui en est le fondement. Craignait-il de voir s'écrouler l'édifice théologique avec la philosophie, si on la méprisait ? Etait-ce engouement de cicéronien pour la pensée des anciens ? Toujours est-il qu'il prend la défense de la philosophie; il émet même sur l'inutilité des ouvrages de théologie moderne des réflexions que Dolet reprendra l'année suivante dans le *De Imitatione ciceroniana* [3]. Reginald Pool s'est plaint de n'avoir pas le temps de lire les philosophes anciens. Que lit-il donc ? « Si nous n'avons à étudier que ce qui concerne notre foi et notre confiance

(1) *Sadol epist.*, II, CCIV, p. 226-227. R. Pool devint suspect de protestantisme (RODOCANACHI, *La Réforme en Italie*, I, p. 280, 299, 335. Il fut même emprisonné à ce titre en 1557; *ibid.*, p. 94, 95.

(2) Neque enim unquam ulla vox notior aut verior est a Philosophia missa quam illa : animum humanum nulla arte humana, nullo studio humano ad veritatis perfectam notitiam perduci posse, se vero, si aliquid conducat, si quicquam adjumenti in veritate indagandam præbeat eo maxime juvare, si nobis persuadeat nos nihil scire posse (*Sadol. epist.*, II, CCIV, p. 230). Tout l'exposé qui précède n'est que la paraphrase de la traduction de cette lettre.

(3) Voir plus loin étude sur Dolet, en fin de chapitre.

en la bonté et la clémence de Dieu, tout cela nous est donné en abrégé en des livres clairs et peu nombreux. Le livre des Evangiles, en effet, contient tout ce qu'il faut pour nous sauver. Que si tu veux une doctrine plus développée, penses-tu que les volumes infinis des compilateurs et mauvais écrivains modernes t'en apprendront plus que les ouvrages de Paul, l'Ancien Testament ou les prophètes » ? Les lectures religieuses étant ainsi réduites, il reste du temps pour lire et relire les livres des philosophes, si utiles même pour la vie spirituelle. Basile, Chrysostome, Augustin, Jérôme auraient-ils tant progressé dans les saintes lettres sans le secours des lettres profanes (1) ?

Voilà la discussion engagée de part et d'autre et les attitudes des deux personnages bien nettes. Mais c'est Bunel qui va l'exposer dans toute son ampleur au mois de janvier suivant (2) dans une lettre adressée de Venise à Odet et Ambroise de Selve. On va y entendre un écho des discussions de Padoue sur les rapports de la raison et de la foi. La raison suffit-elle à la vie ? La foi y est-elle nécessaire ? Doit-on s'appliquer de préférence à la théologie ou se contenter de la philosophie ? La foi a-t-elle un fondement plus sérieux que la philosophie ou si elle ne s'appuie que sur la raison ? Et la vie morale elle-même de l'homme a-t-elle besoin de la grâce ou si la philosophie antique suffit à la gouverner ? Doit-elle avoir pour but l'accomplissement d'une volonté extérieure et supérieure à l'homme ou si la vertu se suffit à elle-même comme l'enseignait Pomponazzi ? Telles sont les graves questions qui y sont posées.

Il rappelle d'abord (3) à son correspondant leurs souvenirs communs de Padoue, les leçons qu'ils écoutaient sur saint Paul et le goût que, pour son compte, il prenait à cette théologie (4). Georges de Selve aussi, le frère d'Odet, — un saint

(1) *Sadol. epist.*, II, 205, p. 240-241.

(2) 14 des Calendes de février 1534 (N. st. 19 janvier 1535).

(3) *P. Bunelli epist.*, p. 102.

(4) *Ibid.*, p. 103.

— s'y délectait. Sadolet même s'en était épris puisqu'il avait dit à R. Pool que « Platon et Aristote comparés à Paul le laissaient froid ».

« Mais cette opinion que j'avais de Sadolet me semble démentie par une lettre — bien écrite certes — et dont l'autorité et l'éloquence... ont tellement agi sur quelques-uns, que... répudiant la théologie que peu de temps auparavant ils avaient prise pour compagne très chaste, ils en reviennent à cette vieille concubine qu'ils songaient à renvoyer de chez eux et à ses caressantes douceurs ». Il raconte ensuite comment R. Pool avait demandé à Sadolet d'insister près de Bonamico, son hôte [1], pour lui faire étudier les saintes lettres; il espérait que l'autorité de l'évêque amènerait Bonamico, sinon à l'étude de la théologie, du moins à celle de la philosophie morale, plus sérieuse que la rhétorique et que, arrivé là, il verrait la vanité de la philosophie et chercherait plus haut des lumières plus certaines [2]. Mais voilà que Sadolet a répondu à R. Pool « qu'il trouve mauvais qu'on méprise ces ornements, dont l'importance est telle que sans eux rien de ce qu'on leur préfère ne peut subsister ».

« Qui supporterait cette affirmation que la théologie ne peut se défendre sans la philosophie, que les sciences divines ne peuvent tenir sans les sciences humaines... ? La théologie [3], la vraie théologie, ne demande ni aux dialecticiens une méthode pour raisonner, ni aux philosophes des préceptes pour bien vivre... Elle ne dépend que d'elle-même :... elle n'a point besoin des autres arts... et Paul, si on le veut tenir pour architecte, la met à servir non de faîte au bâtiment, mais de fondement. Et pour garder cette comparaison.... si on n'établit des fondements très solides, tout ce qu'on y superpose, ou l'inondation ou la violence des vents le fera tomber.

(1) *Ibid.*, p. 104.

(2) Se sperare ut cum eo pervenisset, non consistendum sibi in ea disciplina putaret, quæ altius evehere hominem certe non potest, quam ut tandem fateatur se hoc unum scire quod nihil sciat : majore quadam luce opus esse ad tam crassas ignorantiæ tenebras discutiendas (*Ibid.*, p. 104).

(3) Bunel fait ici des restrictions que nous rapportons ailleurs et desquelles il apparaît qu'il a des tendances vers la réforme (p. 105).

» Or, qu'il y a-t-il de moins solide que la philosophie, soit qu'elle traite de la morale, soit des sciences de la nature (1) ?

» Maintenant pour ce qu'il dit, que ceux qui aiment les bonnes disciplines ne recherchent pas la gloire, cela est bien dit, certes; mais Sadolet, cela est visible, juge les autres à son aune. Pour moi, je crois que ce désir de la gloriole envahit toutes les âmes et ne peut être méprisé que par les chrétiens et encore pas ordinaires. Et ceci : tout acte de vertu, s'il arrive à la perfection de son genre a en lui sa plus grande récompense (2). Peut-on imaginer de plus belles paroles ? Et pourtant, le chrétien, ce n'est pas tant dans ses actes ou dans aucun genre de vertu (qui du reste ne peuvent être parfaites tant que nous vivons) que dans la parfaite bienveillance du Christ pour lui qu'il trouve son repos. Ce n'est pas que ces sentences me déplaisent beaucoup, car en philosophie on ne peut, à mon avis, rien dire de plus divin, mais je veux faire comprendre aux philosophes, s'ils veulent rester en lutte avec nous, combien ils sont faibles (3). Je parle ici de ceux qui sont initiés à nos mystères; que si on me produit un épicurien, ce genre d'arguments, je le sais, ne me servira de rien.

» En accordant que Basile, Chrysostome, Augustin furent munis de toutes ces disciplines, ils ont voulu toutefois que ces arts que nous appelons libéraux fussent assujettis comme des serviteurs à la théologie leur reine. Aucun d'eux même, que je sache, après avoir goûté la suavité des saintes lettres, n'a pu s'empêcher de trouver les systèmes des philosophes insipides, ou mêmes amers... (4). Quand à moi, je ne puis assez louer le dessein de Pool qui veut tout subordonner dans les sciences humaines au Christ, et qui, philosophe savant et

(1) On aperçoit ici le schéma de la première partie du *Phèdre* de Sadolet; on en verra l'analyse plus loin.

(2) Omnem virtutis actionem, si ad perfectionem sui quæque generis perducatur sibi prœmium amplissimum esse. Cf. POMPONAZZI (*Immortalité de l'âme*, fin) qui a proclamé ce principe avant Sadolet.

(3) P. 106.

(4) P. 107.

orateur de mérite, ne veut pas cependant imiter ceux qui se croient un peu trop cicéroniens quand ils appellent le Christ par son nom, trop peu philosophes s'ils sont orthodoxes en matière religieuse [1] ».

Bunel cherche ensuite des excuses à Sadolet, oppose à sa malencontreuse lettre et à *l'Hortensius* son *Commentaire sur l'Epître aux Romains*, si pieux, et son éloquence si pleine de foi. Puis il termine ainsi : « Contarini, incomparable en tout genre de sciences (et dont par conséquent on ne peut dire qu'il méprise ce qu'il ignore) fait ses délices de cette théologie que je loue et ne souffre pas d'en être séparé. Que si ces petits philosophes veulent s'en tenir au jugement d'un homme de grand poids, je lui demanderai où il a pris ce caractère si doux, ces mœurs si chastes : il me répondra, sans craindre d'être repris par eux, que c'est au Christ et non à Aristote qu'il doit ces vertus. Pool est tout à cette étude, Pool le plus savant, le plus doux, le plus fin critique que je connaisse. Ton frère l'évêque de Lavaur, encore qu'il veuille s'affiner par l'étude de l'éloquence et de la philosophie, avoue cependant que ces études sont extérieures, mais ne peuvent prétendre à former l'âme. Et comme cela est bien vrai ! : ces anciens philosophes et législateurs ont farci leurs livres de beaux préceptes et de belles lois, mais ils n'ont pu les mettre dans le cœur des hommes. Il y fallait un souffle plus puissant, et ceux qui l'ignorent, ceux-là me semblent ignorer pourquoi le Christ est descendu sur terre et remonté aux cieux, ou, très certainement, ne pas croire que ces choses sont arrivées [2] ».

La belle conclusion et combien profonde ! A cette bifurcation où il fallait suivre la raison ou la foi, où leur accord paraissait impossible, où le maître devait être Cicéron et Aristote

(1) La formule est heureuse contre les cicéroniens, Longueil et Dolet en particulier : Eos tamen imitari non velle qui parum Ciceroniani si Christum nomine appellant, parum philosophi si de religione bene sentiunt sibi videntur.

(2) P. 108. G. Contarini est l'un des adversaires de Pomponazzi contre qui il a écrit plusieurs traités.

ou le Christ, où les sources de la vie morale nouvellement jaillies de l'aristotélisme, du platonisme, du stoïcisme ressuscités tentaient les âmes qu'avaient si longtemps désaltérées les fleuves de vie éternelle de l'Evangile, qu'il est émouvant de les voir, nos premiers padouans, hésitants et troublés en face du problème. Reginald Pool, si doux, si franc, si sûr [1]; Georges de Selve, le saint évêque qui, à l'exemple de Chrysostome et d'Augustin, unit la culture et la foi; Bunel, âme droite mais simple, qui rêve pour le moment de réinstaurer la philosophie chrétienne de Le Fèvre d'Etaples : voilà les esprits désabusés de la philosophie et qui se tournent vers la croyance simple, mais aboutissent au fidéisme. En face d'eux est Bonamico, le doux Bonamico, que « les fleurs embaumées de la rhétorique, les jardins délicieux de la philosophie » retiennent de jamais se hasarder dans « les rochers à pic et broussailleux [2] » de la scolastique, ni même, nous le savons d'ailleurs, dans la théologie réduite et embellie de Bunel; et aussi Sadolet, disciple et intime ami de Leonico Tomeo [3], ami de Bembo, épris de culture et de philosophie antique — nous en verrons d'autres preuves — au point de scandaliser ses amis, un vrai humaniste et excellent cœur, mais esprit laïque et païen: et à l'arrière-plan nous entrevoyons Dolet et les cicéroniens, les héritiers de Bembo et de Pomponazzi, à qui leur raison suffit et leur conscience, sans intervention d'aucune autorité, ni doctrinale ni morale, ceux qui oublient que le Christ est descendu sur terre et « se croiraient trop peu cicéroniens s'ils l'appelaient par son nom ».

Bunel changea de système. Le fidéisme était l'attitude adoptée par la plupart des protestants, surtout par les calvinistes. Bunel, en 1534, était encore protestant de cœur. En 1530, Toulouse l'avait chassé comme suspect de luthé-

(1) Poli suavitate et minime fucata probitate (p. 103).

(2) P. 104.

(3) Quis autem te melius novit (Bonamicum) cui propter familiaritatem vestram ejus vitæ cursus notissimus esse debet ? (R. Pool à Sadolet, *Sadol. epist.*, II, p. 204, 226).

ranisme. Comme les protestants, il veut simplifier la théologie, la dégager de la scolastique et y intéresser le sentiment plus que la raison (1). Mais il faut croire que la Révélation et l'autorité de l'Ecriture ne suffirent plus bientôt à son esprit inquiet. Il s'attacha en effet à l'étude de la *Théologie naturelle* de Raymond Sebond, qui professe précisément l'erreur inverse du fidéisme, prétendant fonder la foi sur la raison. C'est lui qui étant venu un jour chez le père de Montaigne « luy fit present au départir » de ce livre de Raymond Sebond dont Montaigne devait faire plus tard une si curieuse apologie, et même « le luy recommanda comme livre tres-utile et propre à la saison en laquelle il le luy donna; ce fut lors que les nouvelletez de Luther commençoient d'entrer en credit (2) ». Ainsi Bunel avait rompu — effrayé sans doute — avec Calvin. Et cela nous explique que le réformateur lui fasse une place au *Traité des Scandales*. Il vient de parler de ceux-là, catholiques ou rationalistes, qui n'acceptent pas dans toute la rigueur de la théologie calvinienne les suites du dogme du péché originel, impuissance de la raison et de la volonté humaine. « Nous en voyons peu ayant ceste opinion d'estre sages qui ne soyent quant et quant ennemis de l'Evangile. Les hypocrites s'enflambent encore plus jusques à estre forcenez. J'en allegueray seulement un exemple de Maistre Pierre Bunel, lequel n'a eu d'autre cause de se revolter de l'Evangile, sinon pour ce qu'estant addonné à se monstrer, et se plaisant en soy, ne se pouvait ranger à l'humilité chrestienne (3) ». Ainsi Pierre Bunel avait grande confiance en sa raison et n'a pu supporter le joug de Calvin. Il semble que dès lors il revint au catholicisme (4). Mais de pareilles contradictions dans la vie

(1) « C'est à la vraie, la solide, la pure théologie plus douce que tout » qu'il désirait attirer son ami : « théologie dont la force est plus difficile à exprimer par parole, qu'à sentir par le sens intime de l'esprit... » Il l'oppose à celle du moyen âge, « maîtresse de disputes et de chicanes » (*Bunelli epist.*, p. 104).

(2) *Essais*, II, XXII. Edit. Jouaust, III, p. 171.

(3) *De Scandalis*, *Opuscules*, p. 1158.

(4) M. SAMOUILLAN le dit catholique, *De Petro Bunello*, p. 85-87.

intellectuelle prouvent un esprit inquiet et qui a perdu son équilibre. Il est peu probable qu'après avoir tant douté de la raison, il ait trouvé dans les raisonnements de Raymond de Sebonde les bases d'une foi solide.

Sadolet, au contraire, s'attacha de plus en plus à la raison et en fit le principe de la vie intellectuelle et morale. Dès 1533, dans son poème *De liberis recte instituendis* [1], il avait dressé pour son élève un plan d'éducation purement laïque, si laïque que le bon R. Pool en fut scandalisé. Il le guettait, dit-il, à la fin de son ouvrage, et, en suivant avec intérêt, avec admiration même, le programme proposé par Sadolet, il attendait pour voir à quel port allait le conduire une si belle course. Quel n'a pas été son étonnement quand il a vu que la philosophie était le terme où tendait définitivement Sadolet : « Certes, c'est un beau port, le plus beau même, si nous étions encore au temps d'Aristote ou de Platon, ou de Cicéron, ou si ces philosophes étaient les pilotes de l'élève de Sadolet... Mais puisque tu as entrepris ce voyage en un temps où des terres, des îles, des hâvres inconnus aux anciens ont été découverts, où beaucoup de ceux qui étaient alors célèbres ont été engloutis par la mer ou détruits par le temps, où pour nos esprits aussi a été préparé par Dieu et par son fils un port beaucoup plus sûr et plus tranquille, inconnu aux anciens; puisque toi-même, pilote dans cette expédition, après avoir abordé à ce port connu des anciens, as passé outre, et après y avoir fait escale pour ton ravitaillement, tu t'es enfin réfugié dans le port indiqué par le fils de Dieu...; comment ton Paul n'aurait-il pas lieu de se plaindre que tu le laisses dans un port étranger et peu sûr, quand toi-même te réfugies dans un très beau et très sûr » ? Un tel début devait-il aboutir là et ne promettait-il pas de dépasser les anciens ? Que Sadolet l'excuse, s'il le presse de conduire son élève jusqu'au point

(1) *De liberis recte instituendis liber* ad G. Bellaium Langeum, Lugduni, 1532; Paris, 1534. — *Traité d'éducation du cardinal Sadolet et vie de l'auteur*, par A. FLOREBELLI, traduits pour la première fois avec texte latin, notes explicatives et justificatives, par T. CHARPENNE, Paris, 1855, in-8°.

où lui-même a trouvé le repos, et s'il lui paraît un peu froissé de l'oubli où il a laissé la théologie [1].

Sadolet lui répondit le 3 décembre suivant. Très brièvement et d'un air assez embarrassé, il lui dit que la théologie étant le couronnement de la philosophie et demandant un âge assez avancé, il a cru devoir s'arrêter à la philosophie dans un programme qui conduit son élève à vingt-cinq ans seulement et que, du reste, il fera sur la théologie un ouvrage spécial, l'*Hortensius* [2].

Il ne l'appela pas *Hortensius*, mais *Phædrus sive de Laudibus philosophiæ*, et le publia à Lyon en 1538. L'ouvrage se divise en deux parties; la première décrie la philosophie, la seconde fait son éloge. Phèdre dans le premier livre soutient la thèse fidéiste, Sadolet dans le second la thèse rationaliste, si bien que le livre se trouve être un tableau de l'état des esprits à cette époque, en même temps que des idées de Sadolet.

Les uns donc disent que la philosophie est inutile. La physique qui recherche les secrets de la nature et du ciel et les causes des phénomènes, cherche l'introuvable. Dieu nous a caché ces choses précisément pour que nous les ignorions. Ceux qui s'obstinent à les scruter sont semblables au philosophe Thalès qui tomba dans un puits en regardant le ciel; d'autres ont désespéré de rien savoir (Empédocle, les académiciens). Quant à ceux qui ont cru savoir, ils se contredisent sur les principes des choses et la constitution de l'univers [3]. Ils ont erré quand ils ont voulu définir Dieu, et c'est la Révélation qui nous a instruits de sa vraie nature. Dieu est inabordable, semblable à ce roi de Perse caché au fond de son palais de Suse ou d'Ecbatane, dont tout le monde admire la

(1) *Sadol. epist.* (éd. 1760), II, CLXXIV, p. 100-103, du 29 octobre 1532.

(2) *Sadol epist.*, II, CLXXV, p. 110-111.

(3) P. 579-584 de l'édition des *Œuvres* de 1607.

cour, mais que nul ne peut voir en personne (1). Tenter d'arriver jusqu'à lui c'est renouveler le sacrilège des géants de la légende. La morale est aussi inutile que la physique; la vertu consiste à agir et non à classer les vertus ou à discuter du souverain bien (2). Quand à la dialectique, peut-on enseigner une science plus vide d'objet et plus vaine, avec ses figures et ses syllogismes par lesquels on prouve tout ce qu'on veut, même l'absurde (3) ?

Mais Sadolet répond à Phèdre. Il commence par discerner les vrais philosophes d'avec les charlatans; le vrai philosophe est grave, sage, séparé de la foule surtout. Volontiers il prendrait pour devise celle qu'arborera quelques années plus tard le poète philosophe Pontus de Tyard : *Nec turbæ nec in turbam*.

La vraie philosophie, celle de Platon et d'Aristote, et non la scolastique, celle que connaissent les Italiens et depuis quelque temps seulement les Français (4), nous apprend à

(1) P. 585. Même idée chez S. Macrin en 1537 : *Hymn.*, II, p. 57 : *De Deo difficile loqui nisi fides adsit :*

De Deo Musæ quoties loquuntur
Non eis portas facile invenire est
Obvias vocum, propriisque numen
Dicere verbis.
Namque res tanta est Deus, ut capaces
Illius non sit reperire sensus,
Rite nec sacrum queat ulla nomen
Lingua profari.
At fides nostris simul ut refusa est
Mentibus, fulget nova lux repente
Et Deum fixis vigil intuetur
Sensus ocellis.
Solvitur linguæ prius impeditæ
Tarditas...
....
Et fide arcanas duce opes reclusit
Entheo afflatu super astra raptus,
Arduum miro penetrans volatu
Cycnus Olympum.

La comparaison de Dieu au roi de Perse se trouve aussi dans A. Steuco, *De perenni philosophia*, IV, V, f° 75 v°.

(2) *Phædrus*, dans *Opera*, éd. 1607, p. 585 à 588.

(3) P. 588 à 619.

(4) *Ibid.*, p. 561. Il traite les scolastiques de barbares et ajoute que c'est de la philosophie antique qu'il va parler : Quod majore cum spe lætitiaque aggredimur quod intelligimus non solum in Italia, quæ semper omnium bonarum artium parens jure existimata est : verum etiam trans Alpes in Galliis Germaniisque quam multi...se ad politiores dedant litteras.

traiter chaque chose selon son importance. Elle est la mère de la sagesse et de la prudence, sources de toutes les vertus; elle met de l'unité dans notre vie et nous rend constants avec nos propres principes; elle perfectionne tout l'homme et non pas seulement — comme les autres sciences — une seule faculté [1]. Son fondement c'est la raison; « or la raison est notre maîtresse et notre reine; tout ce que nous sommes nous le devons à la raison, en sorte que la raison est tout l'homme ». Par la raison nous connaissons l'universel, par elle nous sortons des doutes et de l'opinion pour arriver à la certitude; par elle nous allons à la vie heureuse [2]; « et comme c'est le propre objet de la raison de rechercher la vérité et que la vérité est surtout dans les choses religieuses, la recherche des vérités religieuses appartient à la philosophie ». Il méprise également les nouveaux académiciens qui prétendent qu'on ne peut découvrir la vérité et les matérialistes qui trouvent la religion inutile. Puis il conclut [3] : « On peut comprendre par là que les semences de toutes les vertus déposées en nos âmes par la nature, seule la philosophie les fait grandir; seule elle leur permet de croître et de donner de bons fruits ». Le vrai sage trouvera dans l'étude de la philosophie la perfection et la joie; « il sera semblable à Dieu tant par sa façon de vivre que pour la joie et le bonheur qui l'accompagneront toujours [4] ».

Quelle confiance dans la raison et dans l'homme ! Quel oubli du dogme de la déchéance humaine et de la grâce divine ! Comme cet évêque est bien un Italien de la Renaissance, et

(1) *Ibid.*, p. 620 à 634 : « Cum in nobis longe dominetur ratio principatumque ipsa teneat; quidquid sumus ipsi totum id accepimus et possidemus e ratione, ut sit nostra ratio illud ipsum plane, quodcumque est homo » (p. 640).

(2) *Ibid.*, p. 641 à 652. Quum igitur peculiarum officium rationis sit indagare veritatem, in divinis autem et scripturis maxime existat veritas, divinorum indagatio in primis rationi est proposita. Hic me recens ista academia non permovet, quæ percipi et comprehendi negat posse veritatem.... Sunt alii agrestiores, negantes utilem homini esse divinorum cognitionem (*ibid.*, p. 652-653).

(3) Ex quo intelligi potest virtutum omnium semina, quæ a natura in animis nostris sata sunt, ex una rite ali colique philosophia, neque sine ea unquam ad bonam frugem posse adolescere (*ibid.*, p. 663).

(4) Similem sese quoad fas est efficiet Deo; tum in vitæ ratione tum in perpetua animi lætitia ac voluptate (p. 669). On reconnait les termes mêmes de Sénèque : Sapiens ille plenus est gaudio, hilaris...; cum Diis ex pari vivit (*Epist.*, LIX. 14); sapiens similis Deo, excepta mortalitate (*De Const. sap.*, VIII, 2), etc.

comme son livre nous marque nettement l'état d'esprit des padouans ! Entre la raison et la foi, l'équilibre est rompu. Faut-il mépriser la raison et s'attacher à la foi ? Faut-il sacrifier les vérités révélées pour suivre Aristote et Averroès ? Quelques-uns, et Sadolet est de ceux-là, ne se résignent ni à l'un ni à l'autre de ces extrêmes et ils espèrent encore, en sacrifiant l'ancienne philosophie et un peu de théologie, arriver à un compromis entre les deux puissances ennemies.

La nouvelle académie, contre laquelle s'élève Sadolet, est au contraire la maîtresse intellectuelle de Arnould du Ferron[1]. En bon élève de Padoue, il s'est adonné à l'étude d'Aristote, et il a traduit un de ses livres, celui qui expose et discute la doctrine de Xénophane, de Mélissus et de Gorgias[2]. Il a de plus défendu les conclusions d'Aristote contre les attaques de Bessarion. Du coup, du Ferron remontait au berceau même de la philosophie, à cette école d'Elée qui, la première, a fixé la doctrine de l'unité divine et de l'éternité de l'Etre[3]. Mais aussi, il y voyait soutenue l'éternité du monde et l'impossibilité de la création *ex nihilo*. Il est vrai qu'Aristote, dont il accepte la thèse, démontre à Xénophane

(1) Du Ferron est très lié avec Dolet et Scaliger (BOULMIER, *Dolet*, p. 92-97; DEZEIMERIS, *Renaissance des lettres à Bordeaux*, p. 543). L'édition de ses *Coutumes de Bordeaux* (*In consuetudines Burdigalensium libri duo*, Lugduni, ap. Ant. Gryphium, 1585) est précédée de six distiques de A. Govéan qui présente le livre à Briand Vallée.

(2) *Aristotelis liber nunc primum versus : Adversus Xenophanem, Zenonem et Gorgiam, interprete Arnoldo Ferrono Burdigalensi Regio consiliario. — Bessarionis Niceni disputatio de infinito pro Xenophane, Melisso, Parmenide, adversus Aristotelem. — Arnoldi Ferroni pro Aristotele adversus Bessarionem libellus*, Lugduni, ap. J. Tornæsium, M. DL. VII. Les éditions depuis celle de Spalding (1793) ont substitué Melissos à Zénon dans le titre et l'exposé des doctrines, et lui ont attribué la première partie du traité et la deuxième à Xénophane, en sorte que le titre définitif est celui-ci : *De Melissos, de Xénophane et de Gorgias*. Voir la discussion de cette attribution dans Barthélemy Saint-Hilaire, trad. de ce traité (Paris, 1866), Dissertation préface, p. 194-197. D'autre part, ce traité avait été traduit cinq ans avant la publication de l'opuscule de du Ferron, par Jean-Bernardin FELICIANO, prof. de Venise. Il semble, à en juger par le titre, que du Ferron n'a pas connu ce travail.

(3) Je ne puis refaire ici un exposé de la philosophie éléatique : on voudra bien se reporter pour ces discussions à la traduction de B. Saint-Hilaire et surtout à la préface qui la précède; on y trouvera un bon exposé des théodicées de Xénophane et Melissos, p. CLXIII-CLXIX. On verra aussi un exposé important du système de Xénophane dans l'*Histoire de la Littérature grecque* de M. CROISET, II. IX (2e édit., p. 503 512).

que l'unité et l'immortalité de Dieu ne comportent pas nécessairement l'éternité du monde, les choses pouvant être en partie incréées, en partie créées, ou encore engendrées les unes des autres en un système circulaire animé d'un mouvement éternel, composé de chaînons qui reçoivent et transmettent l'être successivement.

Mais ce ne sont pas ces spéculations qui me semblent avoir influé le plus sur l'esprit du savant traducteur. Le troisième traité, de Gorgias, l'a davantage séduit. Le sophiste y soutient que l'être et le non-être sont également impossibles, que la science n'existe pas ou en tout cas ne peut être communiquée. Bien que le traité de Gorgias soit suivi d'une réfutation d'Aristote, nous avons la preuve que ses sophismes ont ébranlé un instant la confiance de du Ferron en la raison et l'ont conduit à une sorte de pyrrhonisme.

Les trois traités d'Aristote, en effet, sont suivis d'une dissertation de Maxime de Tyr, qui reprend sur un ton badin et amusé la thèse de Pyrrhon (1) : « Ne vois-tu pas la multitude des docteurs et des doctrines? Où me tourner? Lequel admettre? Quels conseils suivre? » Du Ferron entreprend de réfuter Maxime de Tyr (2) : *Il ne faut pas à cause des divergences entre les philosophes renverser la philosophie.* Du Ferron semble donc reprendre pour son compte l'argumentation de Sadolet dans le *Phædrus*, ou plus probablement celle de l'*Academia* de O. Talon (1548) dont on verra plus loin l'analyse. Mais la conclusion est bien différente. Tandis que les autres padouans que nous étudions s'appliquent à chercher sous la sophistique la vraie philosophie (c'est la thèse de Sadolet dans la seconde partie du *Phædrus*), ou, renonçant ouvertement à rien connaître par la raison, se réfugient dans la foi (c'est la position de R. Pool, de Bunel, de

(1) *Maximi Tyrii qui sit finis philosophiæ declaratio in philosophos dissentientes* (p. 63-73 de l'opuscule).

(2) *Ob philosophorum dissentiones non esse de gradu dejiciendam Philosophiam Responsio Arnoldi Ferroni* (p. 74 à 90).

Talon), du Ferron, lui, s'en tient à une sorte de dilettantisme très accueillant, ce qui est une des formes du scepticisme. Si la nature, dit-il, si l'homme même sont composés d'éléments hétérogènes, pourquoi s'étonner que la vérité renferme des systèmes contradictoires [1] ? La vérité est semblable à l'univers d'Empédocle, qui oscille sans cesse sous le branle inverse de l'amour et de la discorde. Chaque système a du bon : la musique de Pythagore, l'astronomie de Thalès, la misanthropie d'Héraclite, la chasteté de Carnéade [2], l'amour du travail de Diogène, la volupté d'Epicure, sont des aspects divers du bien [3].

Mais, dira-t-on, la vérité est divisée dans cette hypothèse ? Non, « la philosophie ne divise pas le bien lui-même; au contraire, elle l'embrasse et l'enserre dans ses liens; les dissensions des philosophes ne déchirent pas le souverain bien » : elles nous incitent plutôt à le chercher avec plus de soin. La même terre nous porte, le même ciel nous contemple, pourquoi nous plaindre que chacun cherche le vrai à sa guise [4] ? Homère à lui seul a professé tous les systèmes qui prétendent expliquer l'origine des choses [5]. — Mais les systèmes se détruisent et se succèdent ? — C'est comme dans la nature. Tout passe, tout meurt. Le même fleuve ne coule pas deux fois dans le même lit. Héraclite l'a dit depuis longtemps. Que subsiste-t-il donc ? : « celle-là qui est éternelle, sans origine, sans fin, sans changement, la nature [6] ». Nous retrouvons ici le disciple de l'aristotélisme padouan. Dans les notes critiques dont il a fait suivre sa traduction du *Contre*

(1) P. 75.

(2) Je ne sais où du Ferron a trouvé que Carnéade était remarquable par sa chasteté. Il est plus célèbre par son application au travail, dont du Ferron fait un mérite à Diogène.

(3) P. 75-79. A ce propos, du Ferron fait un éloge enthousiaste d'Epicure et de sa philosophie.

(4) P. 79.

(5) P. 79-83. Longues citations d'Homère. Il est curieux de trouver au début du XVIIe siècle un autre sceptique, Claude Belurgey (+1620) qui faisait aussi d'Homère son livre d'heures (LACHÈVRE, *Mélanges*, p. 174).

(6) P. 85. « Illa sempiterna, immortalis, nunquam genita natura, cui nullum tempus affert commutationem ».

Xénophane, il défend aussi l'existence de la nature niée par Empédocle, en s'appuyant sur la physique d'Aristote et les commentaires d'Alexandre d'Aphrodisias [1].

Que conclure ? C'est l'académie qui a raison. Mais il y a plusieurs académies : celle de Platon, celle d'Arcésilas, celle de Carnéade. Toutes s'accordent en ce point qu'elles professent le scepticisme : Abstiens-toi de conclure, nous disent-elles. Le mot ἐπέχω est leur mot d'ordre et il signifie « qu'il faut suspendre notre jugement quand l'intelligence est hésitante, afin de ne pas lui faire prendre une chose pour certaine ou l'en détourner absolument, à cause de l'égalité des motifs de crédibilité qui nous sont proposés [2] ». Du Ferron s'attaque alors aux dogmatiques [3] et entasse pour soutenir l'abstention (ἐποχή) des pyrrhoniens les textes de Zénon et de Chrysippe [4].

Dans son enthousiasme pour la nouvelle académie, du Ferron s'en tenait-il à une défiance prudente à l'égard des divers systèmes que ressuscitait chaque année la Renaissance ? ou son esprit était-il arrivé, par la fréquentation des sophistes grecs, au scepticisme radical d'un Carnéade, d'un Arcésilas ? Il semble bien, à la lecture de sa déclamation, qu'il est moins loin qu'il ne l'a cru lui-même de la virtuosité dialectique de Maxime de Tyr, et que, s'il réserve les droits de la philosophie — par où il est moins sceptique que son adversaire — c'est à condition de faire de la philosophie le réceptacle indifférent de tous les systèmes. Dans un esprit que le dillettantisme a fait si accueillant et si dédaigneux, et où se pressent pêle-mêle tant de systèmes, y a-t-il encore place pour la foi ? « Carnéade revient presque à Protagoras. Sa méthode... est destructive de toute science...; elle conduit à l'indifférence pour la vérité [5] ».

(1) P. 31-33.

(2) Le mot ἐπέχ veut dire retentio assentionis a retinenda intelligentia ut ne eam de re firmam statuamus aut ab ea plane avellamus propter æquabilitatem rationum quæ proponuntur (p. 86). Cette histoire de l'Académie pourrait bien être le résumé de la première partie de l'*Academia* d'Omer Talon.

(3) P. 87.

(4) P. 88-90.

(5) Croiset, *Histoire de la Littérature grecque* (2e éd., V, p. 80).

III

D'autres allaient plus loin encore. Mathieu Gribaldi [1], l'ami et le protecteur de tous les padouans du sud-ouest, padouan lui-même d'origine, après avoir professé ouvertement le protestantisme, prit parti pour l'arianisme après l'affaire de Servet, cacha chez lui l'antitrinitaire Gentilis et ne dut qu'à la mort d'éviter un procès d'hérésie de la part de Calvin. C'est peut-être un de ses élèves que vise Bunel dans une lettre adressée de Toulouse à Odet de Selve, le 25 avril 1541 [2]. « Pour ce qui est de cette affaire que tu me rappelles dans ta dernière lettre, j'ai exposé la chose en entier à Mezentius, mais il lui serait beaucoup plus facile de la comprendre de vive voix qu'à moi par lettre. C'est donc de lui que tout dépend ». Mezentius, c'est évidemment un pseudonyme pris à l'*Enéide*, par lequel on désignait les athées [3]. « *Contemptor divum* », l'appelle le poète [4] et Macrobe nous raconte qu'il avait ordonné aux Rutules de lui apporter les prémices jusque-là réservées aux dieux [5]. Quand il se rencontre à la fin du livre X avec le pieux Enée, c'est par un blasphème qu'il salue la mort : *Nec mortem horremus nec divum parcimus ulli* [6]. Il nous est impossible naturellement de décider si c'est un ami de Mathieu Gribaldi qui est ainsi désigné, et encore moins de dire quelle est cette affaire mysté-

(1) Sur Gribaldi, voir TIRABOSCHI, *Storia della Litterat. italiana*, VII; BAYLE, art. Gribaud. Professeur à Toulouse, Cahors, Valence, Grenoble. Obligé de fuir à Genève, puis poursuivi par Calvin lui-même pour ses relations avec Gentilis. Mort en 1564. Ami intime de Boyssonné et A. Govéan.

(2) La lettre est datée du 7 des calendes de mai 1531 par erreur puisqu'il y parle de la mort de G. de Selve : Quod attinet ad negotium illud cujus tu in posterioribus literis meministi, ego Mezentio rem omnem exposui, qui longe melius coram quam ipse literis complecti possem (posset ?). Ab eo igitur omnia (*Bunelli epist.*, p. 90).

(3) Nous trouverons un autre Mezentius en 1563, ch. XVI.

(4) *Aeneid.*, VII. 648; VIII, 7.

(5) *Saturn.*, III, p. 5.

(6) *Aen.*, X, 880.

rieuse, si mystérieuse et dangereuse qu'on ne peut en confier le détail à une lettre, que Bunel remet entre ses mains. Nous savons seulement que le Piémontais avait professé le droit à Toulouse en 1536-1537 et qu'en cette année 1541 il dédiait, de Valence, un livre de droit à ses anciens élèves (1). Peut-être ne sera-t-il pas téméraire de supposer qu'il avait aussi parmi eux des disciples à qui il avait révélé ses idées antichrétiennes, et que c'est l'un d'eux que Bunel désigne sous le nom de Mezentius. En toute hypothèse, il est évident que Gribaldi n'était pas seul à Toulouse à « mépriser les dieux ».

Quand Gribaldi arriva à Grenoble, en 1558, il y trouva son ami Ant. Govéan (2), aussi suspect que lui. Calvin les accuse tous les deux de ne pas croire à l'immortalité et d'être des lucianistes (3), et Calvin n'était pas seul à croire Govéan incrédule. Ses compatriotes de Grenoble l'obligèrent à les rassurer sur son orthodoxie par un discours (4) et son ami Briand Vallée le traitait d'athée — ce qui n'était, il est vrai, qu'un rendu.

Voici l'histoire. Briand Vallée (ou Briant de la Vallée), président au tribunal de Saintes, sa patrie, puis conseiller à Bordeaux, ami de Govéan, A. du Ferron, Voulté, Rabelais avait peur du tonnerre. La chose se trouvait d'autant plus plaisante que le conseiller était un joyeux compère, plus semblable, paraît-il, à frère Jean qu'à Panurge (5).

En 1539, Ant. Govéan insérait dans un recueil de ses épi-

(1) *De methodo ac ratione studendi in jure civili libri III*, Lyon, 1541.

(2) Sur Govéan, voir MUGNIER, *Ant. Gouvéan*, Champion, 1901. Rappelons que Govéan était comme tous les padouans partisan d'Aristote, qu'il défendit contre Ramus avec Vicomercato. Il avait étudié Aristote au collège Sainte-Barbe, à partir de 1527, sous la direction de Pélage Rodrigue, excellent interprète d'Aristote (Jacobus VAN VAANEN, *Dissertatio de vita A. Goveani*, en tête de l'édition de ses œuvres, Amsterdam, 1756, in-f°, XII). Lié avec Ferretti, Minut, vivant sans cesse avec les anciens élèves de Padoue, j'ai cru pouvoir le placer au milieu d'eux quoiqu'il ne soit pas sûr qu'il ait étudié en Italie. Il finit ses jours à Turin en 1566. Pour son nom (Goveanus, Govéan, Gouvéan, Gouvéa, Govéa) je suis l'orthographe de son dernier historien. On trouvera dans MUGNIER, *op. cit.*, p. 1, une note sur cette question.

(3) *De Scandalis*. Voir texte, ch. X.

(4) BAYLE, art. Govéa, note H

(5) Sur B. Vallée, voir note de BUCHE, dans *Revue L. R.*, 1897, p. 194-195, qui donne la bibliographie.

grammes [1] le distique suivant : « Pendant qu'il tonne, Vallée s'enfuit d'un pied rapide au fond de son cellier, au cellier il ne croit pas qu'il y ait un Dieu ». Vallée fut très froissé et il répondit par ce distique : « Antoine Govéan, fils de marran, ne croit pas qu'il y ait de Dieu ni au cellier ni au ciel [2] ». Govéan étant originaire de Portugal, il était tout naturel que Vallée l'accusât d'être fils de marran [3]; mais il est difficile de savoir au juste ce que vaut l'accusation d'athéisme [4]. De pareilles piqûres pouvaient alors être mortelles. Rabelais le sentit et, s'interposant, il les plaisanta l'un et l'autre : « Quand les enfants voient leur père en colère, ils accourent tout droit au sein de leur mère, sachant bien qu'il y a plus de douceur au giron de leur mère qu'il ne peut y avoir de colère au cœur de leur père. Ainsi lorsque Jupiter irrité fait mugir le ciel, Govéan se réfugie dans le sein de l'antique mère. Le sanctuaire de l'antique mère, c'est le cellier. Aucun lieu ne peut être plus sûr pour ceux qui craignent la foudre. Car c'est la tour de Pharos, les monts Acrocérauniens et les chaînes élevées que frappe la foudre de Jupiter; mais pour les tonneaux cachés dans les celliers souterrains, elle ne les frappe point : Bacchus éloigne la foudre [5] ».

(1) Paru chez Gryphe en 1539 (HEULHARD, *Rabelais en Italie*, p. 270). Gaullieur donne pour origine à cette affaire une plaisanterie de Rabelais. On appelait André Govéan *sinapivorus* (mange-moutarde). Rabelais avait inséré dans le catalogue de la bibliothèque de Saint-Victor (II, 7) un ouvrage imaginaire intitulé : « *De Moutarda post prandium servienda*); ce serait pour venger son frère et frapper un ami de Rabelais qu'Ant. Govéan fit cette épigramme : « Dum tonat, in cellas propero pede Vallius imas | Confugit : in cellis non putat esse Deum ». Le distique se trouve dans l'édition des œuvres de Govéan, de Rotterdam, à la page 682 : *Opera juridica, philologica, philosophica*, Rotterdam, in-f°, Beman, 1766; *Epigram. lib. I*, XVI.

(2) Antoni Goveane tua est marrana propago | In Cœlo et in cellis non putat esse Deum.

(3) Sur ces juifs, voir le chapitre précédent. Selon Gaullieur, du reste, le père de Govéan était un juif converti.

(4) Voir aussi sur cette affaire BAYLE, art. Gouvéa, note H; et HEULHARD, *Rabelais en Italie*, p. 270-272.

(5) Six distiques latins cités par DEZEIMERIS, *op. cit.*, p. 541, et par HEULHARD, *Rabelais en Italie*, p. 272, d'après un manuscrit italien.

« Vallée en fut-il quitte pour si peu ? je n'oserais l'affirmer et ce fut peut-être par prudence qu'en 1539 il fonda de ses deniers au collège de Guyenne une leçon de théologie. Pour un prétendu athée, cette fondation, qui tomba dans la suite, a tout l'air d'un tour de Panurge à l'adresse de Govéan (1) ». Briand Vallée nous est suspect pour d'autres raisons encore que ses relations et l'accusation de Govéan. En 1535, il avait séjourné quelque temps à Nérac; son fils Nicolas fut, en 1569, condamné à mort comme protestant (2). Buchanam lui a adressé en faveur d'une entremetteuse une apologie qui fait plus d'honneur à l'esprit de Buchanam qu'au caractère du président (3). On m'excusera de ne pas la reproduire ici — elle est très longue du reste; — mais après avoir invoqué en faveur de sa cliente les arguments d'ordre philosophique, les services rendus par les entremetteuses aux amoureux, aux maris et aux célibataires, aux dieux mêmes de la mythologie, il insinue que le « tant bon, tant vertueux, tant docte et equitable president (4) » connaît mieux que par ouï-dire le genre de services qu'elles peuvent rendre :

Adde quod est levibus non impenetrabile telis
Cor tibi : sensisti tu quoque quid sit amor.
......Quae vita animi miserande, fuisset
Tum tibi, si fidam lena negasset opem ?
Olim tu quod eras, alios nunc esse putato.

Buchanam, Ant. Govéan et Briand Vallée avaient alors pour confrère Robert Breton. Né à Arras, il devint professeur au collège de Guyenne en 1534. Je ne sais où il avait fait ses études, mais il faisait partie des admirateurs de Cicéron qu'il défendit contre les attaques de Mathias Itterius (5). Il était lié avec

(1) DEZEIMERIS, *Renaiss. à Bordeaux*, p. 541; p. 23 du tirage spécial.

(2) GAULLIEUR, *Histoire du collège de Guyenne*, p. 157-158.

(3) Ad Briandum Vallium Senat. burdig. pro Lena apologia (*Elegiarum liber*, p. 318 à 322).

(4) *Rabelais*, IV, 37.

(5) *Defensio Ciceronis contra Math. Itterium*, en tête de ses *Orationes quatuor*.

Voulté, Arnold Fabrice, admirateurs de Dolet, et avec Dolet lui-même [1]. Il correspondait avec Boyssonné. Comme Buchanam, Robert Breton faisait pour le collège des moralités. Son *De virtute et voluptate et paterno amore* est imprimé à la suite d'un petit traité de rhétorique [2] du même auteur, sous la date de 1544, à Paris, mais l'auteur dit dans sa préface que la moralité a été jouée autrefois à Bordeaux [3]. Le traité de rhétorique est dédié à Jean Morin, lieutenant civil de la prévôté de Paris et la raison en est assez curieuse : « Lorsque, dit-il, ma situation était telle que je courais de grands dangers, surtout — par suite de l'envie funeste de certains — pour ma vie même, j'ai pensé qu'il me fallait écrire quelque chose sur le moyen d'acquérir quelque éloquence, en partie pour remédier un peu à ma douleur, en partie pour te féliciter de ta justice ». Il lui dédie donc ce livre comme un témoignage de sa reconnaissance et à l'intention de son fils qui arrive à l'âge où ce traité peut lui être utile [4]. Ainsi il avait failli être mis à mort vers 1542-1543. Nul doute que ce fût pour délit d'opinion. Il nous est impossible de savoir s'il était seulement protestant ou « libertin ».

La moralité n'est pas d'un gros intérêt. Les personnages en sont encore allégoriques et représentent la vertu, l'amour paternel, l'avarice. La seconde partie elle-même, qui est un dialogue moral entre plusieurs épicuriens chantant le règne

(1) Sur Breton, voir GAULLIEUR, *op. cit.*, p. 84 à 86; DEZEIMERIS, *op. cit.*, p. 540; *Britanni epist.*, nos 2, 3, 5.

(2) Rob. BRETON, *De ratione consequendæ eloquentiæ liber : cui adjunctum est jocosum fictis introductis personnis et rerum simulachris de virtute, et voluptate et paterno amore in liberos colloquium studiosis discendis adolescentibus perutile*, Parisiis, apud Lud. Grandinum, 1544.

(3) Hoc quidem totum quondam Burdigalæ actum est [illegible], sed res postea pluribus immutatis, sublatis etiam actibus et magna ex parte versibus, ad colloquium est redacta (Argumentum, p. 29).

(4) Quum is mearum rerum esset status ut cum de cæteris rebus multis tum maxime propter nonnullorum funestam invidiam de vita periclitarer, putavi mihi de ratione consequendæ eloquentiæ scribendum. — Dédicace, p. 2 : viro præclarissimo Joanni Morino, rerum capitalium supræfecto parisiensi prudentissimo. Ce Jean Morin est mort avant octobre 1553. *Insinuations du Châtelet*, no 4910.

de la volupté, reste vague. Mais voici pourtant une page où j'ai de la peine à ne pas voir la manière et les idées des « lucianistes » de 1540. Xantippe, parlant de sa femme : « Je vais dire ce qui en est. Toutes les femmes se croient des Minerves et on n'en a jamais vu une qui ne se vantât d'avoir une bouche d'or [1]. Sûrement qu'elle est d'or, si toutefois le bavardage suffit à la rendre d'or. Pour celle-ci dès qu'elle met un peu d'ardeur à disputer, dieux ! quels tonnerres éclatent subitement ! Je la crains plus que la foudre de Jupiter. Et en cela je suis prudent, car Jupiter du haut du ciel avec sa foudre ne m'a jamais fait de mal, mais celle-ci, toutes les fois que j'ai reçu sa main dans le dos, combien dure je l'ai sentie, combien raide ! Je ne mens pas, on peut le voir, regarde, je suis presque bossu par les coups : te parais-je agir sottement en lui témoignant plus de crainte qu'à Jupiter ? ». Et plus loin, quand Cornelia va redemander à Harpagon la fille de Philon, elle l'en prie, « par l'amitié qui les unit, par les dieux qui les ont amenés à cette amitié ». Et Harpagon lui répond : « De quelle amitié, de quels dieux me parles-tu » ?

Evidemment Harpagon est le méchant homme de la pièce et les paroles de Xantippe ne sont que plaisanteries. Mais si l'on se souvient que R. Breton était ami de Dolet, de Boyssonné [2], de Briand Vallée et de Govéan, c'est-à-dire des plus hardis parmi les novateurs, que ces deux amis à cette époque précisément se reprochaient mutuellement leur peur du tonnerre et leur athéisme, que surtout ce même R. Breton a failli être condamné à mort pour hérésie, peut-être n'est-il pas exa-

(1) Est-ce une allusion à saint Jean Chrysostome ?

(2) Pour Dolet et Boyssonné : BOYSSONNÉ, *Lettres* (*Revue L. R.*, n° 26, 1896, p. 361), lettre de 1537 où il annonce à R. Breton que Voulté vient de partir pour Lyon afin de secourir Dolet. Suivent deux lettres de Breton à Boyssonné; — et R. BRETON, *Epistol. libri III*, Toulouse, 1536, f° II v°, lettres à Dolet, où il lui dit qu'il l'a défendu contre ses détracteurs; et *passim*, nombreuses lettres à Dolet, Boyssonné, Briand Vallée, Marand.

géré d'y voir des sous-entendus qui rangent R. Breton à côté de Rabelais et de Des Periers (1).

Ainsi le centre humaniste de Bordeaux nous est bien suspect : Briand Vallée, Rabelais, du Ferron, R. Breton, Buchanam ont partie liée, se soutiennent et se protègent au besoin. Ils soutiennent de même leurs amis. En 1538, J. C. Scaliger, médecin à Agen, est poursuivi pour luthéranisme. Sarrazin, son ami et précepteur de ses enfants, ayant été deux ans plus tôt inquiété par l'Inquisition, avait pris la fuite. François I[er] eut la bonne idée de mettre cette affaire entre les mains de Briand Vallée et de du Ferron : ils blanchirent Scaliger à la barbe de l'Inquisiteur (2). Mais Rabelais a porté contre lui une grosse accusation : il en fait un athée. Il écrit à Bernard de Salignac, de Lyon, en 1532 (3) : « J'ai appris d'Hilaire Bertulphe, mon ami intime, que tu prépares je ne sais quoi contre les calomnies de Jérôme Aléandre que tu soupçonnes d'avoir écrit contre toi sous le masque d'un faux Scaliger. Je ne veux pas te laisser plus longtemps dans l'incertitude ni dans cette erreur. Scaliger lui-même existe; il est de Vérone (4), de cette famille exilée des Scaliger et exilé lui-même. Pour le moment il exerce la médecine à Agen. Je le

(1) Voir cependant à l'encontre de cette thèse GAULLIEUR, *op. cit.*, p. 114, qui le donne comme un catholique. Mais Gaullieur ignore la dédicace à Jean Morin, qui est décisive. Je ne parle pas du discours de R. Breton sur la philosophie (1536), où il fait un éloge très enthousiaste, mais sans originalité, de cette science. Il met du reste — est-ce une précaution ? — la théologie au-dessus de la philosophie.

(2) *Revue L. R.*, 1897, p. 195; GAULLIEUR, *Histoire du collège de Guyenne*, p. 157-158.

(3) *Revue des Etudes Rabel.*, 1905, p. 12; 1906, p. 29 et suiv. D'après le D[r] Santi, qui résume dans cet article les études de Ziesing et de Heulhard, cette lettre serait adressée à Erasme que Scaliger avait pris à partie en faveur de Dolet, et qui avait soupçonné Aléandre d'être l'auteur de cette attaque. La lettre de Rabelais serait de décembre 1531.

(4) Les Scaliger sont en effet des italiens bien connus. Je place ici cependant l'étude sur Jules César parce que le témoignage de Rabelais est sujet à caution et que cette page est surtout destinée à exposer les idées de P. Rufus. Ce dernier a sa place toute indiquée ici à cause de ses relations et de son goût pour l'aristotélisme, bien que j'ignore où il a fait ses études.

connais bien; il n'a pas bonne réputation, par Zeus, ce calomniateur; comme médecin il n'est pas maladroit, mais pour le reste absolument athée comme personne ne le fut [1] ».

Rabelais était-il jaloux de son confrère en médecine [2] ? C'est la thèse du docteur Santi. Mais Rabelais avait-il à craindre sa concurrence? Peut-être cependant faut-il restreindre l'accusation de Rabelais. Scaliger n'était pas athée sans doute, mais il était averroïste, étant élève de Padoue; voici son propre aveu : « J'ai suivi le système d'Averroès, parce que j'ai été forcé de jurer par les paroles de cet homme par mes professeurs : Buccaferrea, Pierre Pomponazzi, Zimara, Tiberio, Xipho, qui, je l'avouerai simplement, renvoyaient plus souvent Aristote à Averroès que celui-ci à celui-là [3] ». Quoi qu'il en soit de l'accusation de Rabelais, le fils de Scaliger, Joseph, le donne au contraire comme un apôtre. Il aurait converti un athée d'Agen, Petrus Rufus [4]. Ce Rufus était conseiller à Agen « au temps où Muret enseignait au collège de Guyenne », c'est-à-dire vers 1550 [5]. « Il était très cher à Scaliger, à cause de sa science, étant excellent péripatéticien et très savant jurisconsulte, mais il était atteint de cette maladie » (l'athéisme). Son ami, « qui brûlait d'une haine impitoyable contre les athées, si nombreux en ce siècle, n'eut pas de repos qu'il n'eût amené ce Rufus à de meilleurs sentiments, l'invitant à dîner, le harcelant de discussions, l'adoucissant par ses prières, lui donnant à lire le *De Perenni philosophia*

(1) Cette dernière phrase est en grec.

(2) J. C. Scaliger l'a bien rendu à Rabelais. Voir dans *Revue des Etudes Rabel.*, 1905 et 1906, un article du Dr Santi, où il analyse avec beaucoup de sagacité un poème latin de Scaliger, écrit entre 1553-1558, où Rabelais, sous un nom d'emprunt, est accusé d'athéisme : bis monachus tandemque atheos.

(3) *Exotericarum exercitationum liber* Vus, Paris, Vascosan, 1557, Préface. — En 1560, Cardan l'accuse aussi par écrit d'être averroïste. Voir le texte — assez curieux — dans CHARBONNEL, *op. cit.*, p. LVII-LVIII, appendice VIII.

(4) Pierre Roux, Le Roux, Roussel, Rousseau ? — M. le Conservateur des archives d'Agen qui a bien voulu faire des recherches sur ce personnage n'a pu arriver à aucun résultat. Il y a aussi des *Ruffi* italiens en France au XVIIe siècle (BAYLE, art. Ruffi).

(5) *J. Scaligeri epistol.*, p. 41-42.

d'Agostino Steuco pour l'amener à la vraie connaissance de Dieu. Car il ne put jamais obtenir de Rufus qu'il lût la Bible dont son esprit avait horreur. Et cette lecture (d'Agostino Steuco) plut tellement à Rufus qu'il se tourna tout entier vers l'étude de la théologie. Il y fit de tels progrès que personne ne mit plus d'ardeur à défendre la vraie religion et à combattre l'athéisme, car c'était un disputeur très vif et très pénétrant. Et Scaliger guérit de ce mal non seulement ce très célèbre Rufus, mais aussi quelques demi-savants (1) ».

Le disciple le plus fidèle de Padoue et le chef du Cicéronianisme français, c'est Et. Dolet. Personne ne peut se flatter de rien ajouter désormais aux études si documentées de Boulmier et Copley Christie, et pourtant je vais à mon tour examiner sa doctrine. Il est le seul des padouans français dont l'œuvre soit assez vaste pour supporter un examen étendu sur les diverses questions débattues à Padoue depuis Pomponazzi.

« Et. Dolet était un enfant de la pure Renaissance italienne, et il l'était véritablement plus qu'aucun des savants que la France a produits (2) ». Sans doute, mais son incrédulité a d'autres sources. Vers l'âge de seize ans, il a suivi les cours de Nicolas Bérauld, le commentateur et éditeur de Lucrèce, de Pline, de Lucien (3). En Italie, il a entendu les leçons de J.-B. Egnazio sur le VIIe livre de Pline et sur Lucrèce; il s'est enrôlé parmi les cicéroniens et non seulement il a toujours été le défenseur de Cicéron, mais ses ouvrages montrent qu'il le connaissait parfaitement. Les citations de ses commentaires en sont tirées pour la plus grande partie. J'ai eu la curiosité de relever les citations de Cicéron là où elles sont le moins attendues : dans le *De Re navali*. Au cours des 30 pre-

(1) *J. Scaligeri epist.*, I, I. Ad nobilis. Janum Doussam Dominum a Nordwijck, etc., p. 45-46 de l'éd. de 1627. La lettre est datée de Leyde, le 19 décembre 1593.

(2) Copley Christie, *Et. Dolet*, ch. I, p. 7.

(3) Luciano... autore omnium maxime didaci et convitioso, religionis experti, Dei ignaro et ad omnia tum sacra, tum profana ridenda projecto (*De Imit. Cicer.*, p. 89).

mières pages j'en ai compté 33, autant au moins que de citations de César ou de Virgile. Chose remarquable, jusque dans ce lexique de termes de marine, c'est le *De Natura Deorum* et le *De Divinatione* qui fournissent le plus d'exemples (1). Il suffit de parcourir ses livres de philosophie pour constater à quel point il en était pénétré. Il me semble donc que, si c'est en Italie qu'il a pris les germes de l'incrédulité, c'est à la lecture des anciens qu'il les a développés (2) et que son génie tout de clarté tient de Cicéron plus que de Pomponazzi.

Il n'est pas douteux cependant que lorsqu'il arriva de Padoue il avait fixé son attitude en face des problèmes religieux. Nous en avons la preuve dans les deux discours qu'il prononça à Toulouse lors des émeutes de 1533 (3). Le premier est assez modéré, sinon dans le ton — qui sent le jeune étudiant frais sorti de rhétorique, — du moins pour les idées. Seule la fin où il exhorte ses camarades à rechercher la gloire peut nous rappeler l'Italie (4). Le deuxième discours est bien plus violent. Son adversaire Pinachus lui reproche surtout d'être cicéronien et d'avoir étudié en Italie (5). Mais Cicéron n'est-il pas le plus grand des orateurs ? Quant à l'autre reproche, non seulement on le traite de transfuge sous prétexte que, né en France, il a été élevé en Italie, mais surtout la fréquentation continuelle de Simon de Neufville l'a rendu, dit-on, hargneux et violent. Et bien ! oui, il a été l'élève aimé de Simon de Neufville. D'abord pourquoi Pinachus s'attaque-t-il à un mort,

(1) Six du *De Divinatione*, p. 5, 10, 23, 26, 28, 30; sept du *De Natura Deorum*, p. 5 (2 citations), 9 (2 citations), 16, 17, 25.

(2) M. Buisson, que nous devrons contredire tout à l'heure, semble dire aussi que c'est surtout les anciens qu'il a étudiés en Italie : « A une heure où la lutte s'engageait nettement entre l'Eglise et la Réforme....., il prend parti pour les anciens, c'est-à-dire contre les catholiques et les protestants.... Il parle la langue franchement païenne qu'on parlait à Rome impunément sous Léon X et qu'on parla en France au temps de Voltaire » (*Castellion*, I, p. 42). Même idée, p. 46, à propos de son professeur Simon de Neufville.

(3) Voir le récit de Copley Christie, ch. IV et V. Les deux discours furent prononcés, le premier le 9 octobre 1533, le second entre le 26 novembre 1533 et le 26 janvier 1534. Copley Christie les analyse, p. 100. Ils furent publiés chez Gryphe, où Dolet était correcteur fin août 1534.

(4) *Oratio in Tholosam Ia*, p. 21.

(5) *Oratio in Tholosam IIa*, p. 39.

qu'il est inutile de défendre depuis que Longueil en a fait un si bel éloge ? Et puis d'avoir été l'élève de Simon de Neufville, il s'en glorifie : car, dit-il en reprenant la belle phrase qui commence le *Pro Archia*, s'il a quelque éloquence, c'est à Neufville qu'il le doit. Quant à la violence qu'on lui reproche, c'est celle qu'ont eue les grands cœurs devant les grands abus. A ce compte, Démosthène, Cicéron, Horace, Juvénal méritent le même reproche.

Qui ne bondirait d'indignation en voyant l'intolérance de Toulouse envers Boyssonné, Pac, Bunel, Jean de Caturce, Gribaldi, et son obstination à traiter de luthériens tous ceux qui sont intelligents ? Qui ne se révolterait de voir à quelles superstitions, « dignes des Turcs », elle est encore asservie ? « Car est-ce autre chose que cette cérémonie qui a lieu chaque année à la fête de Saint Georges, alors qu'on fait entrer des chevaux dans l'église Saint-Etienne, qu'ils en font neuf fois le tour pendant qu'on officie solennellement, afin d'obtenir des grâces pour eux ? Est-ce autre chose que cette cérémonie qui consiste à jeter une croix dans la Garonne en un jour désigné, comme si l'on voulait se rendre propice un Eridan, un Danube, un Nil, ou même le vénérable père Océan... ! Est-ce autre chose que de la superstition que de faire promener par des enfants les troncs pourris de certaines statues dans toute la ville, quand la chaleur de l'été fait désirer la pluie [1] » !

Sans doute donc Dolet est un padouan. Mais M. Buisson me semble exagérer quand il conclut de ces textes que Dolet s'y montre « fidèle à l'esprit de l'université de Padoue, c'est-à-dire au pur paganisme [2] ». Ces hardiesses ne dépassent pas celles des protestants et sont atténuées par une profession de de foi chrétienne.

Il n'était pas protestant cependant, et dès 1535 il est très visible qu'il a dépassé la position de la Réforme. Son *De Imi-*

(1) P. 57; trad. CHRISTIE, p. 105-106.

(2) *Castellion*, I, p. 43.

tatione Ciceroniana reprend, outre la théorie du cicéronianisme, la thèse que nous avons déjà vue agitée entre Bunel et Sadolet : il faut laïciser la littérature. On y arrivera d'abord en laïcisant la langue de l'Eglise. Les mots « Eglise, apôtres, évêques, catholique, schisme, dogme » et tant d'autres ne sont pas dans Cicéron. Il faut leur chercher des équivalents. Ne pourrait-on pas dire par exemple, « au lieu de l'Eglise, cité ou république: au lieu de pape, flamine de Jupiter; au lieu de cardinaux, pères conscrits; au lieu de diable, sycophante [1] » ! Certes, ce serait bien amusant. Et cela n'est pas bien méchant ni nouveau. Il y avait seize ans que Longueil avait proposé la même réforme et elle semble avoir été le rève des cicéroniens [2].

Mais voici qui est plus grave [3]. Il faut aussi laïciser la littérature elle-même. Thomas Morus, l'un des interlocuteurs, se plaint que Longueil n'ait pas consacré son talent à la défense de la foi. Comme si cela servait à quelque chose ! riposte Simon de Neufville qui défend Longueil. A quoi ont servi tous ces écrits d'édification ou de polémique dont les luthériens inondent l'Eglise depuis quelque mois ? « Y a-t-il quelqu'un qui prétende par ses écrits, ses avis, ses exhortations, faire embrasser la doctrine chrétienne à ceux que la volonté de Dieu n'a pu y amener ? ». Ainsi, cette force céleste, la grâce, est trop faible, si Erasme et quelques autres théologiens de son espèce n'y mettent la main ? Ainsi, les épîtres de Paul et les travaux des Pères sont insuffisants ? « *O vanas hominum mentes ! O pectora cæca* » ! Et à quoi ont abouti les livres de Luther, de Zwingle, d'Oecolampade, de Bucer, d'Erasme, de Lambert et de Farel, sinon à ruiner les dogmes qu'ils prétendaient défendre !

(1) *De Imitatione Ciceron.*, p. 174.

(2) *Oratio perduellionis rei*, Florence, 1524 (écrite en 1519). Voir SIMAR, *Ch. de Longueil* ch. IX. Sur cet aspect du cicéronianisme, voir AMIEL, *Erasme*, Paris, 1889. BOULMIER, *Dolet*, ch. VI; R. SABBADINI, *Storia del Ciceronianismo*, Torino, 1886.

(3) Nous avons noté la première expression de cette idée dans *Sadolet*, ch. III.

Nous arrivons ici à la pensée secrète d'Etienne Dolet. S'il ne veut pas qu'on s'occupe des dogmes, c'est de peur qu'on ne les détruise en les touchant. Ces dogmes sont si fragiles que les remuer, c'est les briser; si misérablement étayés que la raison, si on l'y applique, les renverse, et que, dès qu'on ne les regarde plus avec les yeux de la foi, on les méprise. « En discutant certains articles de la foi chrétienne et ramenant tout à leur volonté, en limant pour ainsi dire et affinant la religion, il arrive que beaucoup, après avoir regardé à fond les mystères qu'auparavant ils révéraient, les méprisent, les trouvent sans fondement et faux, méprisent la religion du Christ, nient que Dieu s'occupe des affaires humaines, proclament que l'âme ne survit point au corps et croient que la mort efface tout, qu'il ne demeure aucun sentiment. Voilà la plaie de notre siècle », et c'est la curiosité de Luther qui l'a faite. « Ce qu'on connaît mieux, on le méprise [1] ». Voilà en tout cas la plaie de Dolet. Comme Bonaventure Des Periers, il a peut-être « goûté l'Evangile » quelque temps, mais bientôt tous les deux ont mis dos à dos luthériens et papistes et conclu de l'âpreté des luttes théologiques au néant de leur objet.

La Providence, l'Immortalité, il indique lui-même les dogmes discutés. Lui-même y a-t-il cru ? Il ne parle nulle part de la Providence, et il semble bien qu'il l'a remplacée par le Destin des anciens. A l'article *Fatum* de ses commentaires, il expose les idées antiques d'une façon si personnelle que je crois y saisir ses préférences secrètes. « Le *Fatum* est pour les Latins ce que les grecs appellent εἱμαρμένη, c'est-à-dire l'ordre et la série des causes dont l'enchaînement produit toute chose. Voilà la vérité éternelle qui coule de toute

(1) Christianæ persuasionis dum capta quædam discutiunt et omnia ad suam sententiam nutumque revocant, dum religionem velunt, elimant et perpoliunt, fit profecto ut introspectis mysteriis quæ reverebantur antea, multi jam multa negligant vanaque et commentitia opinentur, Christi institutionem despiciant, Deum humana curare negent, animam corpori non superstitem prædicent, credantque omnia morte deleri nec ullum sensum manere. Hanc nostri seculi labem et maculam conflavit explodenda Lutheranorum curiositas qui... notiora (ut humanarum est rerum notarum fastidium et contemptus) aspernandi ansam dederunt (*De Imitat. ciceron.*, p. 37). Il continue aux pages 38 et suiv.

éternité. En ce cas, rien n'arrive qui n'ait dû arriver et rien ne sera dont la nature ne contienne les causes efficientes. On comprend donc que le *Fatum* est la cause éternelle des choses, non pas à la manière des superstitieux, mais à la manière dont l'entendent les physiciens, la raison d'être de ce qui a été, de ce qui est, de ce qui sera [1] ». Puis avant de donner des exemples de l'emploi de ce mot, il raconte comment lui — qui ne croyait pas d'abord à la puissance du destin — est obligé d'y croire après les malheurs qui lui sont arrivés sans qu'il le mérite et même il fait des vers en l'honneur du Destin. Cette rigueur scientifique et harmonieuse dans l'enchaînement des causes, ce déterminisme inflexible qui remplace la Providence, nous en avons trouvé déjà la théorie : c'est celle de Pomponace, précisément dans son *De Fato* à moins qu'elle ne soit prise à Cicéron, au *De Divinatione*, dont Dolet reproduit les propres termes.

Naturellement quand on professe cette théorie, on ne croit pas aux miracles. Dolet donne des miracles la même définition que Cicéron et Pomponazzi : « Le miracle, c'est tout ce qui est de nature à provoquer notre étonnement. Quant à la définition des miracles, que les chrétiens appliquent aujourd'hui à ce qui est digne d'admiration, les anciens réservaient ce mot aux choses laides. Car pour eux les miracles étaient monstres et choses horribles [2] ». Ce texte est de 1538. Dès 1536 dans la première partie de ses *Commentaires* [3], à l'article « *portentum* », il a entassé des citations de Cicéron qui laissent

(1) Fatum id appellant Latini quod Græci εἱμαρμένην : Id est ordinem seriemque causarum cum causa causæ nexa rem ex se gignat. Ea est ex omni æternitate fluens veritas sempiterna. Quod cum ita sit nihil est factum quod non futurum fuerit : eodemque modo nihil est futurum cujus non causas idipsum efficientes natura contineat. Ex quo intelligitur ut fatum sit non id quod superstitiose sed id quod physice dicitur causa æterna rerum, cur et ea quæ præterierunt facta sint, et quæ instant fiant, et quæ sequuntur futura sint... (*Comment. ling. lat.*, II, p. 1106-1107, paru en 1538). — Rapprocher de CICÉRON, *De Divinatione*, II, 22, 28, textes cités plus haut, p. 20, notes 3, 4.

(2) Miraculum dicitur quidquid admirationem adferre potest. Quæ vero Christiani digna admiratione miracula nunc dicunt antiqui in rebus turpibus utebantur. Ponebant enim miracula pro monstris vel horrendis (*Comment. ling. lat.*, II, p. 1300).

(3) P. 663

deviner sa pensée : « Rien ne peut arriver sans cause, et rien n'arrive qui ne soit possible : et s'il arrive ce qui a été possible, cela ne doit point paraître un présage. Donc il n'y a pas de présage... (1) ». Aux mots *conjicere* I, 653), *conjector* (ibid.), *auspicere* (I, 656), *præsentire* (I, 661), *vaticinari* (I, 664), il insère des extraits des mêmes livres non moins significatifs. N'y a-t-il pas là un procédé habile pour se masquer ? En douze pages de commentaires (653 à 665) il a réussi à glisser une grande partie du *De Natura Deorum* et du IIe livre du *De Divinatione*, car il a soin de choisir les pages où Cicéron attaque les miracles plutôt que celles du Ier livre où son frère Quintus les défend. Encore une fois n'est-ce pas un subterfuge et n'est-il pas logique de conclure que, de même que Pomponace se cachait derrière Aristote pour attaquer le dogme, Dolet s'abritait derrière Cicéron ?

Lui-même du reste nous a dit une fois sa pensée, mais c'est en vers latins. La suprême science, c'est de connaître les causes, puisque tout a une cause naturelle; la paix de l'âme est à ce prix, puisque celui qui connaîtrait toutes les causes connaîtrait la raison de tout ce qui est et n'aurait plus aucun sujet ni de s'effrayer, ni de se troubler. Et voici ce que souhaite Dolet à son fils, en des vers où les souvenirs de Virgile se mêlent à ceux de Lucrèce (2) : « Avec ces connaissances, tu mèneras une vie tranquille, sans t'effrayer d'aucun présage; tu croiras que tout naît de la puissance souveraine de la nature

(1) *De Divinatione*. II, 28.

(2) Dolet vient de recommander à son fils l'étude des sciences :

His notis securus ages nec territus ullo
Portento, credes generari cuncta sagacis
Naturæ vi præstante imperioque stupendo :
Naturæque ejusdem dissolvi omnia jussu.
Felicem nimium, rerum si noveris ortus
Et causas tam multiplices, quibus horrida multa
Subjicias pedibus fremitumque tonentis Olympi.
Hæc optata Patris cedant tibi, Gnate, fruaris
Ingenio ut tranquillo semper, seu Mare Terra
Seu Tellus Cælo mista una confundatur.

(*Genethliacum*, A1 v°, paru en 1539.)

ingénieuse et de son pouvoir merveilleux; et que la même nature fait tout mourir à sa volonté. Trop heureux si tu connais l'origine et les causes multiples de toutes choses, afin de pouvoir fouler aux pieds les phénomènes terrifiants et le murmure du tonnerre de l'Olympe » !

On sait que Dolet fut brûlé pour une traduction de certains passages de l'*Axiochus* qui fit suspecter sa foi à l'immortalité. Ces faits sont trop connus pour que nous y insistions ici. Boulmier et M. Copley Christie ont aussi étudié le problème et tous les deux concluent que Dolet, s'il a cru à l'immortalité, c'est d'une foi bien faible, et sans être fixé sur la forme de la vie future. A l'article *Anima* de ses *Commentaires* il donne d'abord le sens étymologique, selon lequel l'âme serait le souffle de nos poumons et il ajoute : « Outre cette signification *anima* est employé pour exprimer une certaine force céleste, par laquelle nous vivons, nous nous mouvons et nous sommes des êtres raisonnables. Quelques-uns à la vérité, attribuent cette force au sang, et d'autres à d'autres parties du corps; les uns croient qu'elle est mortelle et s'éteint avec le corps, mais d'autres ont assuré qu'elle est immortelle [1] ». Il promet de discuter ces questions dans son *De Opinione*.

Malheureusement il n'écrivit, ou du moins ne publia point ce volume. De tous les textes où il parle de l'immortalité, il semble qu'on puisse croire qu'il s'en faisait une idée toute particulière. L'immortalité, c'est celle du nom : c'est la gloire. « La mort est terrible pour ceux qui doivent mourir, risible pour ceux qui sont immortels : c'est-à-dire pour ceux que la gloire des armes ou des lettres a rendus célèbres. Et en effet celui-là pourra-t-il mourir pour toujours, qui est certain après la mort de vivre toujours par la gloire acquise de son courage ? Pour moi... que je meure si rien plus que le souvenir de la mort me réjouit et m'anime aux armes et aux lettres. Non pas que je désire mourir.... mais c'est que

(1) Traduct. COPLEY CHRISTIE, *Dolet*, XXV, p. 463. — *Comment. ling. latinæ*, II, p. 413.

je veux vaincre la mort et acquérir durant ma vie une vie immortelle, soit par les armes soit par les lettres [1] ». C'est cette immortalité qu'ont acquise tous les grands écrivains [2]. C'est celle aussi qu'il donne à ses amis les plus chers, à Longueil en particulier :

> Sed vixit, neque morte ulla extinguetur, arce tectus
> Famæ micantis nominisque magni [3].

C'est celle qu'il rêve pour prix de ses longs travaux [4]. Après s'être plaint du labeur accablant que lui demandent ses *Commentaires*, il ajoute [5] : « Mais ce qui me console, c'est le souvenir et le respect de la postérité... C'est une brute, non un homme, celui qui, comme un animal, a passé sa vie dans le silence sans laisser de monument qui dise qu'il a vécu et qu'il n'est pas mort pour toujours... Au moins, après la mort de Budé, d'Erasme, de Dolet, on dira, si nous ne recevons pas d'autre récompense de nos immenses travaux, que Budé, Erasme et Dolet furent enflammés de zèle pour la vertu et devinrent célèbres pour leur amour des lettres...». Et comme cela est bien d'un disciple de Cicéron [6] !

(1) *Comment. ling. lat.*, II, p. 1162-1163.

(2) Chez les Français modernes : Budé, Ch. de Longueil, Simon de Neufville, Bérauld, Germain de Brie, Pierre Danès, Jacques Toussain, Macrin, Maine, M. Scève, Richier (*ibid.*).

(3) *Carmin.*, IV, I. — Cf. BOULMIER, *Dolet*, p. 88. Reproduit par Sébast. Gryphe en tête de l'édition des lettres de Longueil, p. 8.

(4) Autre poème non moins caractéristique :

> Pertulit et multos æstus et frigora multa,
> Abstinuit somno sæpe, ciboque libens,
> Viveret ut fama celebri post fata Doletus :
> Quas natura negat sic cumulantur opes;
> Quam natura negat, certam post funera vitam
> Credidit æterno nomine posse dari.
> Et tu hunc miraris tantos subiise labores ?
> Fecit id optatæ posteritatis amor;
> Posteritatis amor ! Quem quis nisi bellua, spernat ?
> Heu, vita nulla est posteritate carens!

Carm. I, 68. — BOULMIER, *op. cit.*, p. 114-115.

(5) *Comment. ling. lat.*, II, p. 954-955.

(6) Voir *Tusculanes*, I, XIV-XV.

Mais parfois aussi cette gloire posthume lui paraît un leurre et il se dit qu'il est plus sûr d'en jouir de son vivant :

Vivens vidensque gloria mea frui
Volo...

« Les morts ne tirent aucun plaisir de leurs livres savants ni de leurs exploits courageux ». Homère, Virgile, Démosthène ne savent pas combien leur nom est répandu sur terre... « Après la mort peut-être aurai-je un sort meilleur, mais en attendant j'aime celui que j'ai (3) ». Croyait-il encore à l'immortalité quand il écrivait ces vers ou quand il disait à son maître aimé, Simon de Neufville: « Un sommeil éternel le presse-t-il et des ténèbres profondes ? Est-ce en vain que je te consacre mes tristes vers ? Peut-être ce chant de ma tendresse te trouvera sourd (2) ».

Un de ses poèmes enfin qui le fit accuser d'athéisme se termine ainsi : « ne crains pas l'aiguillon de la mort qui te privera de sentiment (*quæ dabit sensu carere*), ou te donnera d'habiter des lieux meilleurs et de jouir d'un meilleur état, si toutefois l'espoir de l'Elysée n'est pas vain (3) ». Mais il est difficile de savoir à quel point ces vers traduisent les doutes de Dolet, car le dilemme qu'il propose est celui par lequel Cicéron nous exhorte à ne point craindre la mort au Ier livre des mêmes *Tusculanes* (4). C'est de même au chapitre 39 des *Tusculanes* qu'il cherche une pensée originale à inscrire sur le tombeau du jeune Simon de Neufville (5) : « Salut, passant.

(1) *Carmin.*. I, 5. — BOULMIER, *Dolet*, p. 169, le cite en entier.

(2) *Carmin.*, IV, 2. — Cité en entier dans BOULMIER, *op. cit.*, p. 10-11.

(3) *Carm.*. I, 15. — COPLEY CHRISTIE, ch. XXV, p. 465. — BOULMIER (p. 59) le date de 1533 environ.

(4) Les chapitres 6-9 du Ier livre posent le dilemme de la façon suivante : la mort nous rend heureux ou nous anéantit, donc est bonne en toute hypothèse. Les chapitres 10-31 exposent les preuves de l'immortalité (1re hypothèse); les chapitres 32 et suivants, la 2e hypothèse : si la mort nous anéantit, elle nous délivre du mal.

(5) On me dispensera de citer ici tout le chapitre de Cicéron, dont cette épitaphe est l'adaptation. Boulmier, en ignorant sans doute l'origine, s'extasie sur le dégoût de la vie, romantique déjà, dont témoignent ces vers de Dolet !

Regarde un peu ici. Ce destin que les mortels considèrent comme un malheur, de mourir jeune, je le considère moi comme un très grand bonheur. C'est pourquoi félicite-moi de ma mort et cesse de me plaindre : par la mort, j'ai cessé d'être mortel ».

En résumé, ce que Dolet a rapporté d'Italie c'est surtout le culte des anciens; il semble avoir gardé plus de souvenir des leçons d'Egnazio, des conversations de Bembo, que des livres de Pomponazzi; mais il faut bien noter que dans Cicéron il ne prend que ce qui sert à affirmer son incrédulité. Nous l'avons déjà surpris qui, du *De Divinatione*, ne citait que le IIe livre. De même, le Ier livre des *Tusculanes* lui offrait une démonstration de l'immortalité; il se garde bien de la citer. Il a lu le *Songe de Scipion* et en fait l'éloge, mais c'est à Morus, porte-parole d'Erasme son ennemi, qu'il prête ces sentiments d'admiration pour le célèbre fragment de la *République* (1).

Avant que la traduction de l'*Axiochus* l'eût compromis définitivement, il était suspect. Dès 1535, Odoni écrivant à G. Cousin le caractérisait ainsi : *impius, sine Deo, sine religione ulla* (2). Florido qui déjà dans ses *Horæ successivæ* (1539) en avait fait un épicurien de l'école d'Aristippe (3) l'attaquait violemment en 1541 comme dissimulant habilement ce

(1) *De Imitat. ciceron.*, p. 118. Les deux interlocuteurs sont Morus (Erasme) et Neufville (Dolet).

(2) Cité par COPLEY CHRISTIE, *Dolet*, ch. XXV.

(3) *Horæ successivæ*, III, p. 4. Voici un autre texte de Florido; il intéresse l'état général du rationalisme en Europe vers 1541 : Sint multi in Italia perditissimi homines quique et de Deo et de Anima credant impia, an tamen eam notam Italis propriam sobrius dixeris ? An non et in Gallia, si non alius, tu tamen, cui illa peculiaris sit, natus es ? An non et in Hispania et Germania et aliis quibuslibet regionibus multi idem sentientes inveniuntur ? Cœterum cum multi ubique mali flagitiosique nascantur alanturque summam certe incorruptissimamque Gallorum in delictis puniendis justitiam qui christiane vivere cupiunt vel inviti maximis laudibus prosequuntur. Atque inde conpertum habeo ut qui nihil unquam laudabile in vita feceris, quod de Deo animaque sentis caute omnibus palam non facias, ne scilicet in crucem continuo rapiaris. Puis il lui rappelle le meurtre de Lyon et les troubles de Toulouse qui l'ont compromis *Adversus Steph. Doleti calumnias*, Fij.

qu'il pensait de l'âme et de Dieu [1] : « Tu crois obstinément qu'il n'y a et n'y a jamais eu de Dieu ni de dieux : de même pour ce qui est de l'immortalité de l'âme, tu es de l'avis de Diagoras, d'Epicure, d'Aristippe, de Lucrèce, de Lucien et de Pline. Si cela n'était connu de tous ceux qui te fréquentent un peu, je l'exposerais plus longuement ». Et ce n'est pas les quelques vers religieux insérés dans le *Genethliacum* qui effaceront cette triste renommée. Dolet lui répondit dans sa *Confutatio maledictorum Floridi* que cette impiété était propre aux Italiens et inconnue en France [1]. Et il le met au défi de prouver ni par ses écrits, ni par ses paroles, ni par sa vie, que Dolet soit un impie [3].

Il ne semble pas qu'il ait menti et qu'il ait été réellement un impie. Si Douen a été trop loin en le réclamant pour le protestantisme [4], tous ceux qui l'ont étudié sont d'accord pour affirmer qu'il a cru à Dieu. Mais sa religion fut celle de la raison, celle de Cicéron, et non pas celle de l'Eglise, ni même de Calvin [5]. Il a invoqué Dieu dans son cantique de la conciergerie, et dans une prière célèbre où il lui demandait — funeste pressentiment — de ne pas permettre que sa vie fût jamais à la merci d'un juge [6]. Mais jamais il n'a invoqué

(1) F. FLORIDO SABINO, *Advers. Dol. Calum.*, Dij. — Dans le *Genethliacum* (1539) en effet Dolet recommande à son fils d'être religieux. Mais il ne s'agit que de la religion rationnelle :

> Vive Deo fidus; stabilis fiducia divum
> Tristitia vitæ immunem te reddet ab omni.
> Religionis amor veræ fert commoda tanta. (A4.)

La fin du *Genethliacum* (B 3 v°) contient aussi une profession de foi spiritualiste à l'immortalité.

(2) Italis propriam, Gallis incognitam. *Confutatio maledictorum*, p. 41 (Dédié à G. Bigot).

(3) Je ne cite pas les accusations qui ont suivi son supplice et qui ont pu être influencées par son jugement. On les trouvera résumées dans COPLEY CHRISTIE, ch. XXV. Les plus célèbres sont celles de Calvin (voir ch. XI), de Scaliger (*Poetic. lib.*, VI, p. 730) rapportées par BAYLE, art. Dolet, commentées par le Dr SANTI, dans *R. Etudes Ital.*, 1905, p. 15.

(4) *Bulletin de la Société d'Histoire du Protestantisme français*, 1831.

(5) La *France Protestante* elle-même en fait un déiste rationaliste (art. Dolet, 2e édit., t. V, p. 430 et suiv.).

(6) Traduite dans COPLEY CHRISTIE, p. 473; BOULMIER, p. 270-271; *France Protestante* (2e édit., V, p. 430-431). Pour le cantique de la conciergerie, il commence par ce vers : « Si au besoin le monde m'abandonne ». Voir *France Protestante, ibid.*, et DOLET, *Second Enfer*, Lyon, 1544

ni la Vierge ni seulement le Christ; jamais non plus il ne parle ni de la Trinité, ni de la Rédemption, ni de la Providence. « C'est un parti-pris chez Dolet, écrit Boulmier, de se renfermer dans l'expression générale du sentiment religieux, sans jamais se déclarer positivement pour tel ou tel article formel du dogme catholique (1) ». Sans nul doute, précise son dernier et savant historien (2), « Dolet était un païen de l'école de Bembo et de Longueil; avec eux il pensait que la religion de Cicéron convenait mieux à un homme éclairé qu'un système qui offrait à la vénération des fidèles le vin des noces de Cana, le peigne de la Vierge Marie et le bouclier de saint Michel Archange (3) ». Qu'il eût raison ou non, il n'est pas douteux que Cicéron fut son Dieu, « notre Dieu » comme il l'appelle quelque part (4) et que c'est à l'Italie qu'il en dut la révélation. « Ce n'était donc ni un protestant, ni un catholique, encore moins un athée: c'était un libre penseur (5) ».

(1) *Op. cit.*, p. 267.

(2) Copley Christie, *op. cit.*, ch. I, p. 7. Je choisis surtout les textes de ces deux auteurs qui sont favorables à Dolet, et, du reste, savants. Ils ont même, Boulmier surtout, plus de science que de goût; son ouvrage est gâté par la déclamation, et celui de M. Copley Christie n'en est pas exempt.

(3) Dolet lui-même insiste d'une façon significative sur la différence à faire entre la religion et la superstition (*Comment. l'ng. lat.*, II, p. 1441).

(4) *Comment. ling. lat.*, I, p. 918.

(5) Boulmier, *op. cit.*, p. 271, conclusion.

CHAPITRE V

Les Italiens en France.

(1529-1542)

I. **Auteurs** : I. Rationalistes : Averroès (1529), avec les *Commentaires* de Zimara (1530) ; L. Tomeo (1530-1532) ; Sepulveda (1536) ; Burana (1539). — II. Apologistes : Isodorus de Isolanis (1528) ; Paleario (1536) ; Romeo de Castiglione (1536) : raison et foi, libre arbitre, immortalité ; Ag. Steuco (1540).

II. **Professeurs** : I. Divers, aperçu général ; II Theocreno (1522-1536) ; III Belmisseri (1533-1534) ; IV. Bellini (1532-1534) ; V. J. Ferrerio (1537-1540). — Résultat : Budé et Calvin constatent la pénétration rationaliste avant 1540.

I

Si les Français allaient chercher en Italie l'art et la pensée nouvelle, les Italiens n'étaient pas moins pressés de les répandre en France.

Ils le faisaient par leurs livres d'abord. Les étudiants français servaient de courtiers aux libraires de Venise. Bunel envoyait un jour à E. Perrot un dictionnaire grec, un Démosthène, un Xénophon, et, chose plus remarquable, un *De Anima* d'Aristote, qu'il confiait à Alixant [1]. Trois autres lettres antérieures [2] font allusion à des envois de cette nature : l'ambassadeur lui-même, L. de Baïf, se sert de ses privilèges pour faire parvenir sûrement des livres à ses amis et la malle diplomatique couvre de la contrebande et renferme plus de livres que de rapports. Sadolet en particulier, exilé à Carpentras, reçoit par cette voie les œuvres de Bembo. Les courriers diplo-

(1) *Bunelli epist.*, p. 51

(2) *Ibid.*, p. 7, 23 et 61. Sur Alixant, voir Picot, *Les Etudiants français à Ferrare.*

matiques emportent les volumes jusqu'à Lyon; là des amis de l'évêque les lui expédient [1]. En dehors de ces occasions, il y avait un service régulier pour la librairie. C'est Bunel qui nous l'explique : « Sur les moyens de transport, je m'en suis bien informé. Une grande partie de ceux qui expédient des livres à Lyon, les font porter par eau jusqu'à Turin. Mais il y a ici un muletier qui partira dans cinq ou six mois; seulement il demande pour la charge complète d'un mulet douze écus d'or, alors que les autres marchands n'en donnent habituellement que dix ». Il conseille à son ami de venir plutôt lui-même à Venise puisqu'il a une autre raison de faire ce voyage et conclut : « Quoi que tu décides, sois sûr que nous aurons toujours occasion de te faire envoyer à Lyon tout ce que nous voudrons, tant du moins que l'Italie sera en paix [2] ».

Si nous avions des catalogues assez nombreux des librairies de 1530, sans nul doute nous y trouverions aussi les œuvres des professeurs italiens. Je dois dire que les catalogues qui ont été étudiés [3] n'en mentionnent point. Mais de bonne heure les libraires de Lyon et de Paris voulurent satisfaire la clientèle qui recherchait les œuvres des rationalistes italiens.

C'est en 1529 que Lyon vit naître la première édition française d'Averroès. Aristote ou plutôt la traduction de la *Métaphysique* de Bessarion avait été imprimée par H. Estienne, dès 1515 [4]. Mais Scipion de Gabiano en 1529 y ajouta les commentaires d'Averroès [5]. L'année suivante (1530), un autre libraire lyonnais compléta l'œuvre de Gabiano en donnant une traduction des trois livres *De l'âme avec les commentaires*

(1) *Bembi epist. famil.* (H. Estienne, 1581), p. 169.

(2) *Bunetti epist.*, p. 60-61, à E. Perrot, de Venise, s. d. Sur le même sujet, voir RABELAIS, *Lettres à M. l'evesque de Maillezais* (de Rome, 28 janvier et 15 février 1536).

(3) Voir chap. VI.

(4) *Arist. opus metaphysicum a Bessarione latinitate donatum*, Paris, H. Estienne, 1515. Sur la valeur de cette traduction, voir BRUCKER, *Hist. phil. critic.*, IV, p. 47-48. Je laisse de côté les *Problèmes* d'Averroès qui étaient édités en France depuis longtemps, mais qui n'ont aucun intérêt ici (voir la Bibliographie).

(5) *Libri metaphysicæ XIV cum singulorum epitomatis hactenus non impressis Averroeque fidelissimo interprete*, Lugduni, Scipio de Gabiano, 1529, in-f°.

d'Averroès et les notes de A. Zimara (1). Zimara était connu d'une partie des étudiants français de Padoue, il y avait professé la philosophie ordinaire (2) à partir de 1524. C'était un averroïste connu. Voilà donc les œuvres principales d'Averroès imprimées à Lyon. Je ne crois pas exagérer en assurant que ces années 1529-1530 qui ont vu l'essor de ces deux volumes sont une date dans l'histoire du rationalisme français.

En 1530 encore Simon Colines, et Gryphe, en 1532, réimpriment les œuvres de Leonico Tomeo (3). Plusieurs de nos étudiants d'Italie (4) avaient admiré à Padoue ce vieillard blanc et propre, pauvre et frugal, célibataire et heureux (5), qui, après avoir traduit Aristote sur le grec avec la conscience d'un érudit, s'intéressait tour à tour aux étudiants qui le venaient voir comme un saint de l'humanisme et à une grue qu'il nourrissait depuis près de quarante ans. La grue et le philosophe devaient mourir en 1531.

Deux de ses dialogues ont trait à l'âme : l'un à son essence, l'autre à l'Immortalité; et tous les deux sont dédiés à Bembo

(1) *De Anima libri tres cum Averrois cordubensis commentariis ac apostillis A. Zimaræ*, Lugduni, Myt, 1530, in-8°.

(2) Voir sur Zimara le chap. II et TIRABOSCHI, *Letterat. ital.*, VII, p. 846 Noter que BRUCKER (*Hist. phil. crit.*, IV, p. 205) cite de lui un livre où il a mêlé de la façon la plus extravagante la magie à la philosophie.

(3) *Nicolai Leonici Thomæi opusculum nuper in lucem editum. Nicolai Leonici Thomei dialogi*, S. Colines, 1530. M. PLATTARD signale une autre édition chez Gryphe en 1532 (*Les sources de Rabelais*, p. 203). La première édition des dialogues, Venise, 1524, était dédiée à Renauld Pool, son ancien élève. *Les questions problematiques du pourquoy d'amour, nouvellement traduit d'Italien en langue françoise par Nicolas Leonique (Tomé), poète françoys; avec ung petit livre contenant le nouvel amour inventé par le sieur Papillon et une epistre abhorrant folle amour par Clement Marot* (1543, petit in-8°), cité par Mlle RUUTZ-REES dans la bibliographie de son *Sainte-Marthe*, est la traduction des « *Quæstiones amatoriæ* » du même Leonico qui se trouvent dans toutes les éditions ci-dessus citées

(4) Sadolet déplore sa mort dans une lettre à Negri, professeur de Padoue, de juin 1531 : De Leonico male factum. Optimum et doctissimum virum amtsimus quem amabam ego merito illius plurimum (*Sadol. epist*. Pars I, Romæ, 1760, I, p. 397-398).

(5) Pervenit veneranda barbæ canitie ad septuagesimum tertium ætatis annum, mediocri substantia, ipsaque civili frugalitate, et cæbes et felix, quod nemo vel innocentiæ et doctrinæ conscientia, vel munditia corporis, vel animi nitore, beatior ætate nostra fuerit, P. JOVE, *Eloges*, p. 91; cité par BAYLE, art. Thomeus; voir aussi BRUCKER, IV, p. 156-157.

dont ils portent le nom (1). Dans le premier Bembus il se contente d'exposer les théories diverses sur la nature de l'âme et son origine, et par le fait même sur sa destinée. Il est pieux, conclut-il, de croire que l'âme est créée par Dieu et destinée au ciel ou à l'enfer. D'autres (et parmi nous Lactance et Tertulien) font naître — et donc mourir — les âmes avec les corps. D'autres (Origène et tous les Grecs à peu près) les croient créées à l'origine et dispersées ensuite dans le corps pour des épreuves successives. Les académiciens croient aussi à l'immortalité (2).

Dans un second dialogue, beaucoup plus étendu, Bembo essaie de réconcilier les péripatéticiens et les platoniciens représentés par Antonius Justinianus, ancien professeur de Venise et Joannes Baduarius. Parmi les nombreuses questions qui divisent les deux écoles : principes des choses, origine du monde, Providence, etc., il choisit l'immortalité. Il explique alors le *Phèdre* et expose après Platon que l'âme ne peut périr ni par corruption de sa propre nature, puisque sa nature est précisément le mouvement, ni par une intervention étrangère, puisqu'elle est principe de mouvement pour les autres (3). Le seul intérêt de ce livre est que Tomeo, qui avait étudié le grec sous Démetrius Chalcondyle et s'était adonné à l'étude de Platon avant de devenir le restaurateur du péripatétisme (4) et le traducteur alors le plus exact d'Aristote, essaie de concilier les deux princes de la philosophie. Il n'y réussit qu'en s'appuyant sur Averroès et c'est au sens averroïste qu'il

(1) *Bembus sive de animorum essentia. Bembus sive de animorum immortalitate.*

(2) Résumé de la conclusion du *Bembus sive de anim. essentia.*

(3) Voici les deux syllogismes proposés puis développés par Bembo : 1° Animus a se ipso movetur : quod a se ipso movetur semper movetur; quod semper movetur est immortale, animus igitur immortalis est; 2° Animus seipsum movet; quod seipsum movet motionis est principium : quod principium motionis est est ingenitum; quod est ingenitum est incorruptibile, quod est incorruptibile est immortale, animus igitur est immortalis.

(4) BRUCKER, *Hist. crit. philos.*, IV, p. 156-157. — « Léonicus, par la vivacité de sa polémique contre la scolastique, par son enseignement médical tout hippocratique, par la beauté de son style et sa manière cicéronienne, mérite d'être considéré comme le fondateur du péripatétisme hellénique et critique. » (RENAN, *Averroès*, p. 385-386).

accepte l'immortalité [1]. Mais lui qui a tant fait pour débarrasser l'étude d'Aristote des gloses scolastiques a gardé de la scolastique la méthode subtile qui rend ces deux traités assez obscurs, quoiqu'en dise Renan.

Voici maintenant l'œuvre d'un Espagnol, mais disciple des Italiens : Jean Ginez de Sepulveda. Après avoir passé vingt ans aux écoles d'Italie, il était cette année-là même (1536) nommé par Charles-Quint historiographe et précepteur de son fils. En Italie il avait fréquenté chez Alberto Pio son Mécène, Alde Manuce, Pomponazzi, Musurus [2]. Avant de devenir le Tite-Live de l'Espagne, il s'était adonné à la philosophie et avait traduit plusieurs livres d'Aristote, de la *Physique* et des *Parva naturalia* [3] et surtout les commentaires d'Alexandre d'Aphrodisias sur les douze livres de la *Métaphysique*. Colines donna une édition de ce dernier livre en 1536 [4].

Depuis dix ans donc Aristote commenté par des Italiens était presque tout entier imprimé en France. Wechel y joignit ce qui manquait en donnant en 1539 les œuvres de logique commentées par Burana. Jean-François Burana de Vérone avait été l'élève de Girolamo Bagolino. Ce dernier était un averroïste fougueux. On lui reprocha même d'avoir repris les doctrines matérialistes d'Alexandre Achillini. Son élève, helléniste et hébraïsant distingué, s'attacha à l'étude des commentateurs arabes. En 1527, il devint professeur à l'Université de Bologne et le resta longtemps. Il s'appliqua surtout à la logique, fit un commentaire très abondant des premiers et des seconds *Analytiques* en y joignant le commentaire d'Averroès. La mort ne lui permit pas d'en surveiller l'impression. Elle fut faite pour le premier de ces deux volumes par les soins de son maître

(1) RENAN, *op. cit.*, p. 386; H. RITTER, *Gesch. der neuern phil.*, Ire partie, p. 377.

(2) BRUCKER, *Hist. philos. crit.*, IV, p. 196. Sur sa vie, voir aussi NICERON, XXIII.

(3) Détail dans BRUCKER, *op. cit.*, p. 196.

(4) *Alexandri Aphrodisaei commentaria in duodecim Arist. Libros de prima philosophia, interprete J. Gen. Sepulveda Cordubensi.* Paris, Colines, 1536, in-fo.

Bagolino, à Venise en 1536, à Paris, chez Wechel, en 1539 (1).

Ainsi de 1529 à 1539, tout Aristote à peu près, commenté par les averroïstes de l'école padouane, a été imprimé à Lyon ou à Paris.

La réfutation d'Averroès avait précédé en France sa publication et c'est à un Italien que nous la devons (2) : Isodorus de Isolanis. Dès 1528, Jean Crespin réimprimait à Lyon ses quatre livres *Sur l'Eternité du monde contre les averroïstes* (3).

L'auteur était dominicain, originaire de Milan, ancien élève de l'Université de Bologne, professeur à Pavie au couvent Saint-Apollinaire (4). Son ouvrage se divise en quatre livres : le premier pour les principes et les définitions; le second rapporte les opinions des théologiens et des philosophes anciens sur l'immortalité : Orphée, Anaxagore, Empédocle, les épicuriens, Démocrite, Platon, les stoïciens. L'auteur s'arrête plus longuement à Aristote, à ses commentateurs Alexandre et Thémistius. Le troisième livre est en entier consacré à discuter l'averroïsme. Isodorus de Isolanis accorderait aux averroïstes que le monde est créé de toute éternité, mais non pas qu'il est éternel et incréé (5); il estime en effet que la création dans le temps est indémontrable par la raison. Mais, en fait, dit-il,

(1) *Exhibemus tandem ...diu expectata Aristotelis priora resolutoria a Joanne Francisco Burana Veronensi jam recens et latino sermone donata et commentariis exactissimis illustrata*, Parisiis ex officina Ch. Wecheli sub scuto Basiliensi, MDXXXIX, in-f° (préface de Bagolino. Réimprimé en 1567). Sur Burana, voir BAYLE, *Dictionn.*, art. Burana; BRUCKER, *Hist. phil. crit.*, IV, p. 231-232.

(2) Je laisse de côté, bien entendu, toute l'œuvre de saint Thomas et des scolastiques, qui pourtant combattent Averroès assez souvent.

(3) *In averroistas de æternitate mundi libri quatuor : fratris Isodori de Isolanis mediolanensis ordinis prædicatorum*, Crespin, 1528, in-8° de 16 feuillets, gothique. Le livre fut écrit au couvent de Pavie en 1513 et imprimé pour la première fois à Pavie en 1522. Il y a une autre édition, chez Chesnot, en 1580.

(4) Pour sa vie et la bibliographie de ses œuvres (assez nombreuses contre les protestants), voir QUÉTIF ECHARD, *Script. O. P.*, II, 50; ALTAMURA, *Bibl. Dominic. incrementum*, p. 244-245.

(5) Cette distinction entre l'éternité de la matière et celle de la création est de Platon.

le monde n'est pas éternel (Ch. VII-VIII). Et le quatrième livre est consacré à réfuter les objections faites par les averroïstes à la cosmogonie de Moïse. Car l'auteur n'admet pas que l'on distingue avec les plus récents des péripatéticiens la lumière naturelle selon laquelle on doit avouer l'éternité du monde et rejeter toute création, même éternelle, et la lumière de la foi qui nous permettrait d'y croire; la raison est le principe de toute connaissance et commande au monde « comme un général dans son armée (1) ».

La même crainte de l'averroïsme padouan qui fit écrire ce traité à Isodorus de Isolanis inspira à Paleario un poème sur l'immortalité. Il fut écrit à Padoue où l'auteur faisait ses études philosophiques, s'attachant surtout à Cicéron et Aristote. Et c'est Gryphius qui l'imprima, en 1536 (2). Ainsi l'immortalité eut son épopée. Après un long préambule où il invoque Aristote contre ceux qui nient l'immortalité, le poète dans un premier chant proclame l'existence d'un Dieu unique. Le deuxième est réservé à l'âme. Elle est immortelle : son désir du bonheur, la nature de l'âme qui ne grandit ni ne décroît avec le corps, la puissance de ses facultés qui comprennent l'universel, la tendance de l'âme à s'abstraire du corps pour exercer mieux ses facultés, la supériorité de l'homme sur la nature entière, sont autant de garanties de sa vie future. La fin du deuxième livre s'attaque à l'averroïsme. Le troisième livre chante la vie future : le ciel, le purgatoire, l'enfer. Au reste, ce serait fausser la nature de cet ouvrage que d'y chercher un système de philosophie. Vossius en a déjà surfait la valeur, à mon avis, en l'appelant « un chant immortel et divin ». A moins qu'il ne dure autant que Virgile et Lucrèce, dont Pal-

(1) F° VIII v° (fin du II° livre).

(2) *Aonii Palearii Verulani De Animor. immort. libri tres*, Gryphius. Nous avons encore la correspondance échangée entre Paleario et Sadolet pour négocier cette impression (*Sadoleti epist. fam.*, II, p. 236; II, p. 239). Sur cet auteur, voir DAL CANTO, *Aonio Paleario*, Rome, 1910; J. BONNET, *A. Paleario*, Paris, 1863; MENNERICH, *Biographie de A. Paleario*, Strasbourg, 1861; RODOCANACHI, *La Réforme en Italie*, I, p. 300-311, qui donne une bibliographie plus étendue.

caris a pillé les hémistiches avec autant de dextérité qu'autrefois les Apollinaires.

Le dominicain Romeo de Castiglione (1) composa à Lyon et publia dans la même ville en 1538 (2) un opuscule sur le libre arbitre, mais le dernier chapitre du livre est en réalité un traité de l'immortalité, comme le titre le fait ressortir : *De libertate operum et necessitate... Brevis quoque annotatio... ad animorum immortalitatem* (3). L'auteur ayant parcouru l'Italie, la France et l'Espagne, son témoignage nous en sera plus précieux. Le lieu de la composition semble indiquer qu'il vise les libertins français aussi bien que les Italiens (4).

Il s'attaque aux « philosophes chrétiens » qui « préfèrent passer pour philosophes que pour chrétiens », encore qu'ils tiennent aux deux épithètes pour tromper à la fois les simples et les savants (5). L'Ecriture leur répugne. « A la vérité première qui est le Christ, ils préfèrent Aristote » et ses commentateurs : Averroès et Alexandre d'Aphrodisias (6), et séparent ainsi d'une façon définitive la philosophie et la théologie. « Ils

(1) Sur Romeo de Castiglione, voir ALTAMURA, *Bibl. Dominic. increm.*, p. 301-302, qui donne les sources anciennes. Né en 1492. A l'époque où il composa son livre, il était assistant du maître de l'ordre, et visiteur des couvents de France et d'Espagne. Il devint maître lui-même en 1546, prit part au Concile de Trente et mourut en 1552.

(2) Altamura signale de lui un livre *De libertate et necessitate operum*, paru à Lyon en 1521. S'il n'y a pas erreur de la part d'Altamura, ce doit être une première ébauche de celui que j'étudie ici. Quant à ce dernier, il est signé de Lyon, 21 septembre 1538 (fin du volume). L'auteur explique dans la préface qu'il l'a dicté à Lyon.

(3) *De libertate operum et necessitate adversus pseudophilosophos christianos. F. Romæi a Castellione Tusco ord. Præd. Romanæ provinciæ Reform. Artium et sacræ Theologiæ prof. Brevis quoque Annotatio ejusdem in eosdem ad animorum immortalitatem christiane ac peripatetice deducta* (s. l. n. d.). L'ouvrage est dédié au cardinal Jean Salviati. Le traité de l'Immortalité est le 14e et dernier chapitre du volume.

(4) Il connaît la philosophie française, et parmi les bons traducteurs, à côté d'Argyropoulos, d'Hermolao Barbaro et de Th. Gaza, il cite Le Fèvre d'Etaples et Vatable *De libert. op.*, veritas IIa, p. 15).

(5) *Præfatio*, 5, p. 2.

(6) Hi sæpenumero nauseantes in sacras literas si quid rancidulum hauserunt ex suo Aphrodisæo aut Averrhoë vel aliis Ethnicorum libris quos præferunt universis, ore rotundo atque adductis in altum superciliis, de facili... enuntiant quod ignorant (*Præfatio*, I, p. 2). Pour Aristote, il le donne comme leur autorité pour combattre l'immortalité (*De libert. op.*, veritas XIV, p. 181-182).

disent qu'il est plus conforme à la nature de l'homme d'être conduit par la raison que d'être lié par la foi [1]. Comme si notre assentiment ne devait pas s'appuyer à l'autorité de Dieu plutôt qu'aux raisons humaines, comme si la foi avait quelque mérite là où la raison apporte une preuve, comme si enfin Dieu n'avait pas dit : heureux ceux qui, sans avoir vu, ont cru [2] ! » Romeo connaît ces incrédules qui, lorsqu'on leur présente des textes de l'Ecriture pour prouver par exemple l'immortalité, prononcent avec dédain que ce sont là des « niaiseries de petits frères » *(commenta fraterculorum)*, qui répètent en hochant la tête « que nous entrons à la sacristie chaque fois que nous voulons prouver quelque chose... Hélas, hélas, déplorable aveuglement de la malice humaine qui fuit et blasphème ainsi la lumière de la vérité au point de traiter les paroles de Dieu de fables et d'inventions humaines ! [3] ». Un jour passé dans la maison de Dieu vaut mieux que cent passés dans les palais des pécheurs : « Il y a plus de sécurité dans le coin le plus petit de cette sacristie si méprisée que dans le royaume entier de la philosophie. Car dans cette sainte sacristie réside le Christ, force et sagesse de Dieu, en qui sont cachés tous les trésors de la sagesse et de la science. Tandis que dans le royaume de la philosophie se trouve l'homme, pourriture et ver, et règne Aristote de qui il a été dit aussi bien que des autres : *Omnis homo mendax* [4] ». C'est la science divine qui nous apprend à « fléchir toute intelligence sous l'obéissance au Christ ». Sa faiblesse même est la raison de sa force : « C'est pourquoi un iota ou un accent de la littérature sacrée a beaucoup plus d'autorité et de force pour prouver la vérité que l'autorité de n'importe quelle lumière naturelle [5] ».

(1) Sed aiunt : ... hominum... est magis rationibus duci quam fide ligari (veritas XIV, p. 188).
(2) *De lib. op.* Veritas XIV. p. 188.
(3) *De lib. op.* Veritas XIV. p. 186.
(4) Ps. 115, p. 2; *De libert. operum*, veritas XIV, p. 186-187.
(5) *De lib. op.* Veritas XIV, p. 187.

On pourrait croire d'après ces textes que Romeo est fidéiste. Il n'en est rien. Thomiste par vocation, il défend contre les rationalistes et contre les fidéistes l'équilibre de la raison et de la foi tel que l'ont réalisé les docteurs scolastiques : « De même que la théologie révélée fait sortir l'Ecriture sainte de la lumière divine qui la révèle..., de même aussi la philosophie... découle de la lumière naturelle de l'esprit humain. Or, la philosophie naturelle est à la théologie révélée ce que la lumière naturelle est à celle de Dieu : et la lumière de l'intelligence humaine n'est autre chose qu'un reflet de la divine clarté imprimé dans nos âmes à leur création ». C'est pourquoi en tant que la raison participe à la lumière divine, elle atteint par ses seules forces bien des vérités; en tant qu'elle n'est pas la lumière infaillible, elle erre souvent. La théologie lui est donc bien supérieure. C'est Lia et Rachel, la servante et la maîtresse, ou, selon Aristote lui-même, le hibou en face du soleil [1]. Aussi les scolastiques ne méritent point le reproche que leur font les philosophes modernes, d'avoir usé de la philosophie d'Aristote « pour prouver les vérités de foi »; ils s'en sont servi seulement pour éclairer ces vérités et montrer qu'elles ne répugnent pas à la raison [2]. Les abandonner et renoncer à rien prouver par la raison, c'est une ingratitude; c'est aussi une imprudence. Quand Philippe demanda aux Athéniens de livrer leurs orateurs, Démosthène leur conta l'apologue du loup qui demandait au berger de livrer ses chiens. C'est ainsi qu'il faut répondre aux détracteurs des scolastiques [3].

L'ensemble du livre est destiné à réfuter le fatalisme et à établir la liberté humaine. Il vise d'abord les disciples de Pomponazzi et des anciens (chap. 1-20); puis, en introduisant la grâce et la prédestination dans le débat, il s'attaque aux protestants (Ch. 21-23). Les premiers s'appuient sur Cicéron

(1) *De libert. op.*, veritas I[a], p. 6.
(2) *Ibid.*, p. 7.
(3) *Ibid.*, p. 9.

qui, dans le *De Natura Deorum* a nié la prescience divine et le *fatum*, les estimant inconciliables avec le libre arbitre (1), et sur Avicenne qui soumet tout à l'âme du ciel (2). Ils reproduisent en somme sur ce point la doctrine stoïcienne (3) et veulent tirer à eux Aristote (4). Mais Romeo n'accepte pas leur interprétation des textes d'Aristote; il leur oppose Boèce, « philosophe illustre et excellent chrétien (5) », Aristote lui-même (6), saint Augustin (7). Surtout il leur rappelle avec saint Thomas qu'en Dieu il n'y a ni passé ni futur mais un éternel présent, ce qui exclut toute nécessité dans la prescience divine (8).

Dans le chapitre qu'il a réservé à la fin de son livre à l'immortalité il s'attaque à Alexandre et à ses partisans, ainsi qu'à Averroès. Au début, il signale bien l'hérésie des augustiniens, selon lesquels l'âme sommeille jusqu'au jugement général, et celle des anabaptistes qui l'anéantissent jusqu'à ce même jugement, mais il ne les réfute point. Pomponazzi n'y est point nommé. Pourtant est-ce pur hasard si le chapitre se trouve refaire le traité du célèbre padouan en prouvant d'abord que l'âme est immortelle, et ensuite qu'Aristote l'a cru (9) ?

La première partie est appuyée sur les textes de l'Ecriture et des Pères (10). Mais comme les incrédules n'acceptent pas ces raisons (11), Romeo proclame la supériorité de la théologie, sur la philosophie. Surtout, dans une deuxième partie, il produit

(1) *De libert. op.*, veritas VIII. p. 43.
(2) *Ibid.*, veritas IX. p. 55.
(3) *Ibid.*, veritas IX. p. 51. Il cite Sénèque : regitur fatis mortale genus.
(4) *Ibid.*, veritas VIII, p. 44.
(5) *Ibid.*, veritas IX. p. 51.
(6) *Ibid.*, p. 54-55.
(7) *Ibid.*, p. 56-57.
(8) In Deo suum præscire et velle nunquam transeunt in præteritum... Quo fit ut divini actus debeant potius considerari quasi præsentialiter semper egredientes quam ut egressi vel egressuri propter ipsum nunc æternitatis, cui tam præteritum quam futurum multo magis præsentia sunt quam sit præsens homini, puta figulo, opus suum quod hic et nunc operatur (p. 144-145).
(9) *De libert. op.*, veritas XIV, p. 181-182. Noter que Romeo de Castiglione a étudié Aristote sous la direction de l'excellent péripatéticien F^co^ Verino (*De Libert. operum*, F° 1 v°)
(10) *De libert. op.*, veritas XIV, p. 183-186.
(11) *Ibid.*, p. 186-188. Leurs objections ont été données en tête de cet article.

contre ceux qui « assurent qu'Aristote a cru l'âme mortelle [1] », « qui mettent leur gloire dans le nom d'Aristote [2] », les textes mêmes du stagirite, d'où il ressortirait qu'il a professé l'immortalité [3]. Il appuie son interprétation sur Thémistius et Théophraste. Par contre, il lui faut la défendre contre Cajetan qu'il prend à partie plusieurs fois [4], contre Averroès, à qui il consacre onze pages [5], contre Alexandre d'Aphrodisias surtout, l'« Achille des modernes », comme il l'appelle. Peut-être aussi est-ce à la fin du traité de Pomponazzi qu'il a relevé cette objection que la vertu est à elle-même son propre loyer [6]. Il conclut son étude en déclarant que, d'après Aristote lui-même, les deux intellects — possible et agent — sont parties constitutives de notre âme et que tous deux sont séparables du corps et immortels [7]. C'est plus que n'exigeait la stricte orthodoxie.

« Quant à ceux pour qui Alexandre et d'autres sont des dieux » et qui tiennent que cette interprétation d'Aristote ne concorde pas avec celle d'Alexandre, qu'ils se souviennent qu'Alexandre et ses disciples se sont souvent trompés, à en croire Averroès lui-même; qu'eussent-ils raison et Aristote aussi, Aristote n'est pas à lui seul toute la philosophie; que la philosophie enfin n'est pas nécessairement la vérité, dans les choses de la foi. Si Aristote s'est souvent trompé en matière même de physique, qu'y a-t-il d'étonnant que la nature et la destinée de l'âme lui aient échappé [8] ? Ce recul final, par où l'auteur fait des restrictions à sa confiance en Aristote, n'est-il pas bien significatif? Les dix dernières pages [9] sont une vaste compilation où sont entassés tous les auteurs connus, grecs, latins et arabes.

(1) *Ibid.*, p. 182.
(2) *Ibid.*, p. 190.
(3) *Ibid.*, p. 191 à 196.
(4) *Ibid.*, p. 192, 194.
(5) *Ibid.*, p. 200-211.
(6) Quemadmodum peccatum est pœna peccanti; sic etiam recte vivere præmium est virtuoso (p. 198-199).
(7) P. 216.
(8) P. 216-218.
(9) P. 218 à 227. A propos de Cicéron, il reprend la discussion de l'Entéléchie, que je joindrai aux études sur ce sujet parues deux ans après. Voir ch. VIII, début.

On en peut dire autant du gros in-folio que publia Agostino Steuco à Paris en 1540 : le De *Perenni philosophia*[1]. Son but est de concilier la raison et le dogme. Pour cela il a entassé en dix livres tous les textes que pouvaient lui fournir les philosophes anciens. Naturellement un tel souci d'apologétique ne peut se réaliser qu'en déformant le sens des pages citées. Aussi le livre a peu de valeur. La méthode du reste est vite accablante pour le lecteur qui trouve une compilation de textes hétérogènes là où il cherchait un essai prudent du syncrétisme. Pourtant le livre eut assez de succès pour être réédité à Bâle deux ans plus tard. Nous le trouverons cité en cours de ce volume par J.-C. Scaliger qui se flatte d'avoir converti un athée grâce à A. Steuco, et par Postel qui combat sa méthode.

C'est que le *De Perenni philosophia* en essayant d'accaparer la philosophie au profit de la théologie reconnaissait par là même la force et le danger de la première. Il est donc lui aussi un témoin du développement du mouvement rationaliste. On a la même impression si l'on considère les dogmes que le savant bibliothécaire entreprend de prouver. Les trois premiers chapitres de son livre traitent de Dieu; le quatrième, de la Providence; les cinquième, sixième et septième de la création; le huitième, des démons; le neuvième, de l'immortalité; le dixième, du souverain bien. C'est tout le programme de l'école de Padoue.

En ce qui concerne Dieu, l'auteur est surtout préoccupé de montrer la Trinité en germe chez les platoniciens. Cela est sans intérêt pour notre étude. Mais il a grand soin d'établir la Providence contre la nature d'Aristote, le hasard d'Epicure, le destin de Sénèque[2]. Sa méthode consiste à affirmer que ces auteurs ont voulu désigner sous ces trois noms l'activité

(1) *Aug. Steuchi Eugubini, episcopi Kisami, sedis Apostolicae bibliothecarii De Perenni philosophia, libri X*, Paris, 1540; Bâle, 1542; Paris, 1578. Mes renvois se reportent à cette dernière édition. Sur A. Steuco, voir BRUCKER, *Histor. critica philosophiæ*, IV, p. 753.

(2) *De Perenni phil.*, lib. IV, cap. I, IX, X; lib. VI, cap. V. F° 104-105 v°.

divine et à appliquer à la Providence ce qu'ils en disent. Il a fait aussi de longues recherches pour prouver la création contre l'aristotélisme padouan. Deux chapitres de discussions sont suivis de vingt chapitres d'autorités ! Aristote lui-même dépose en faveur de la création. Il n'a pas combattu ce dogme, sinon sous la forme fausse que lui prêtait la philosophie antérieure. A Cotta, Steuco oppose Cicéron, et le *De Natura Deorum* devient ainsi un livre d'apologétique [1] Seuls Averroès, Lucrèce et Pline lui paraissent irréductibles.

La même méthode lui permet de soutenir que toutes les écoles philosophiques ont cru à l'immortalité : pythagoriciens, Egyptiens, poètes antiques, Chaldéens, Platon, Aristote « qui est merveilleusement d'accord avec Moïse » sur la création de l'âme et avec tous ceux que je viens de nommer, ainsi qu'avec Cicéron, sur sa destinée. Cicéron « au nom de tous les Romains » professe que l'âme est faite à l'image de Dieu. Et c'est dans le *De Natura Deorum* [2] ! Sénèque a décrit le paradis, sans le savoir [3]. Il n'y a pas de raison désormais pour qu'Alexandre d'Aphrodisias ne vienne pas déposer en faveur du dogme qu'il a le plus contribué à ruiner. Et aussi il le fait, pendant deux chapitres [4].

Un parti pris aussi aveugle nous défend de chercher dans le livre de A. Steuco aucune discussion sérieuse. Mais le livre était à signaler pour l'influence qu'il a pu avoir sur certains esprits à qui en imposaient la vaste érudition de l'auteur et les grands noms dont il étayait sa doctrine.

(1) *Ibid.*, lib. VII, cap. VII, F° 133. Noter ces arguments qui visent l'école de Padoue autant que Cicéron : que Dieu n'est pas resté oisif avant la création (F° 133 v°); qu'il n'y a pas de temps pour Dieu (chap. III)

(2) *Ibid.*, lib. IX, cap. XI, F° 204.

(3) *Ibid.*, cap. XII et XIII.

(4) *Ibid.*, cap. XXI-XXII.

II

Les auteurs accompagnaient les livres. Depuis longtemps la France était le pays de cocagne des aventuriers méridionaux, Paris le centre lumineux qui attirait étudiants et professeurs; avec François Ier la cour à son tour va devenir le monde rêvé par les courtisans et les poètes.

M. Mathorez a fait une étude très documentée sur *Les Italiens en France du XIIIe siècle jusqu'au règne de Charles VIII* (1). M. Guiraud, d'autre part, a consacré tout un chapitre de son livre sur l'*Eglise et les origines de la Renaissance* (2) à montrer l'influence de l'art italien en France sous les papes d'Avignon. M. Picot enfin, dans une série d'études magistrales publiées tout récemment par le *Bulletin Italien* (3), a retracé le tableau de l'invasion pacifique qui suivit le retour de nos armées après 1515 : princes au service du roi : les Trivulzi, les Fregosi, les San Severini, les Gondi, les Strozzi; banquiers lombards et génois établis à Lyon (4), les Gondi et les Strozzi déjà cités, les Salviati, les Pitti; sculpteurs, peintres et architectes pour les palais royaux et les tombeaux somptueux : les Giusti, les Mazzoni, Benvenuto Cellini, Léonard de Vinci, et tant d'autres qui travaillent à Blois, à Gaillon, à Amboise, à Fontainebleau, ou aux tombeaux si riches de Louis XII à Saint-Denis, de Thomas James à Dol; de Th. Bohier et Catherine Briçonnet à Tours; graveurs, armuriers, brodeurs, ouvriers en or ou en soie, verriers et parfumeurs.

Leur nombre, déjà considérable, augmentera encore lorsque le Dauphin aura épousé, en 1533, Catherine de Médicis. Belmisseri, qui fit un épithalame à cette occasion, émmère com-

(1) *Bulletin Italien*, 1917, p. 8, 76, 129 et suiv.

(2) Ch. II : « Les arts à la cour d'Avignon ».

(3) *Bulletin Italien*, 1901, p. 92, 269; 1902, p. 23, 108; 1903, p. 7, 118, 219; 1904, p. 123, 294 et pour l'époque que nous étudions : 1917, p. 61 et suiv.; 160 et suiv.

(4) Pour les Italiens établis à Lyon, voir CHARPIN-FEUGEROLLES, *Les Florentins à Lyon*, Lyon, 1794.

plaisamment dans sa préface tous ceux qui quittèrent le pape pour s'attacher au roi : Philippe Strozzi, le prince de Melphe, Jean Caraccioli, Pierre-François de Pontremoli son compatriote, Theocreno, et lui surtout, lui Belmisseri, qui « vieux, médecin, professeur à Bologne, a fait à ses frais le voyage de Bologne à Paris à cause de son très grand amour pour Sa Majesté ». Le prédicateur même de la cour est un Italien : J.-B. Pallavicini, « *omnium concionantium... præclarissimus* (1) ».

Mais les professeurs surtout furent nombreux : sans remonter jusqu'au XIII[e] siècle où Saint Thomas d'Aquin, Pierre Lombard, Brunetto Latini illustrèrent notre Sorbonne (2), sans nous arrêter sur le séjour de Tifernas au XV[e] siècle (3), sans refaire après MM. Renaudet (4), Delaruelle, Imbart de la Tour, Pasquier, l'histoire de l'enseignement tapageur de Balbi, de Vetelli, de Fausto Andrelini, d'Aleandro (5), de Lascaris (6), de Ricci et Giustiniani (7), au début du XVI[e] siècle; nous mentionnerons ceux qui ont parcouru nos universités après 1520.

Toulouse, Orléans, Cahors, Valence (8), Grenoble, Bourges voient affluer les professeurs de droit. Quelques-uns sont célèbres : Gribalbi, dont nous avons noté ailleurs l'influence irréligieuse, Ferretti élève de Decio et maître de Ant. Govéan, Alciati (9). Le poète Alamanni arrivé en 1532 ne s'en retour-

(1) BELMISSERI, *Epithalamium*, préface. La plupart de ces noms sont cités dans les *Actes de François Ier*. Voir aussi une liste dans AMOMO, *Rime Toscane*, Paris, 1535, et un résumé dans FLAMINI, *Il Cinquecento*, p. 231 à 234.

(2) Pour la liste complète, voir Von Alex. BUDINSZKY, *Die universität, Paris und die Frensden an derselben im mittelalter*, Berlin, 1876.

(3) *G. Tifernatis carmina*, Castelli, s. d. (1521 ?). B. Mazarine. 10644 La préface contient la vie de Tifernas.

(4) *Préréforme*, p. 116 et suiv.

(5) PASQUIER, *J. Aleandre (1480-1529)*.

(6) DELARUELLE, *Budé*, p. 74 et suiv.

(7) Sur Ricci, voir DELARUELLE, *Répertoire*, p. 32, note 2. Sur Agostino Giustiniani, voir DELARUELLE, *Répertoire*, p. 32, note 1, et QUETIF ECHARD, *Scriptores O. P.*, II, p. 93 à 100. Tous deux vinrent à Paris en 1518.

(8) Sur ceux de Valence : Decio, Gribaldi, Gallaula, Emilius, voir MUGNIER, *Boyssonne*, p. 411.

(9) Pour les détails et les autres noms, voir *Bulletin Italien*, 1917, p. 160 à 172

nera qu'en 1549 (1); le milanais Simeoni (Gabriel), venu à la cour avec l'ambassadeur florentin en 1528, erre de Paris à Lyon, de Lyon à Florence (2), à Clermont, à Troyes où il est emprisonné pour cause d'hérésie. En 1529 mourait à Blois Navagero, l'humaniste vénitien, élève de Pomponazzi, ami de Longueil, Bembo et Sadolet; la même année s'éteignait Paolo Emili, qui avait écrit à Paris même l'histoire de François Ier (3).

Ils ont de nombreux protecteurs. Le roi lui-même avait confié ses enfants à un Italien : Theocreno. Il suffit de parcourir les actes de François Ier pour se rendre compte de la multitude de faveurs qu'il leur accorde. Pendant tout le règne de Henri II ils font la mode à la cour jusqu'à ce que, vers 1560, une réaction violente se dessine contre Catherine et les Italiens. Les mêmes personnages que nous avons vu protéger les padouans français protègent les Italiens. G. du Bellay établit Alex. Losée, quand il quitta Toulouse, lieutenant du juge d'appel à Turin; le cardinal de Lorraine a des Italiens dans sa domesticité. Il est le Mécène d'Agostino Giustiniani qui lui dédie une traduction du *Timée* en 1520, de Luigi Alamanni, Pietro Aretino, Claudio Tolomei, qui le remercient dans leurs livres (4). Le cardinal de Tournon, vers 1540, a aussi plusieurs Italiens à son service. En 1551, il héberge, jusqu'à ce qu'il lui ait procuré un bénéfice, le philosophe Claudio Tolomei qui avait professé les *Ethiques* d'Aristote à Padoue (1547-1548) (5). Son ami Jacques Colin introduit François Bellini à la cour, protège Theocreno et publie quelques vers dans le recueil de ce dernier (6).

(1) Sur *Alamanni*, voir la thèse de M. HAUVETTE.

(2) Venu à Paris en 1528, pensionné en 1534, il retourna à Florence en 1539 et revint en France en 1542.

(3) *Pauli Aemylii Veronensis de rebus gestis Francorum*, Paris, Vascosan, 1539. *Pauli Aemylii de se epigrammata* :

Est Mater Verona mihi...
Incolui Romam, retinet me Gallia : cardo
Carlus habet....

(4) E. PICOT. *Franç. Ital.*, I, p. 53, 54, 58.

(5) *Franç. Ital.*, I, p. 105 à 116.

(6) Colin, lecteur du roi avant P. du Chastel, traduisit le *Cortegiano* de B. CASTIGLIONE. Sur sa vie, voir : BOURILLY, *J. Colin, abbé de Saint-Ambroise*, Biblioth. d'Hist. Moderne, 1905; DELARUELLE, *Répertoire*, p. 227; *Gallia Christiana*, II, p. 181.

Je ne parle pas de leurs compatriotes déjà établis en France et qui les poussaient à la fortune.

De tous ceux-là l'influence fut surtout personnelle et nous ne pouvons l'évaluer exactement. D'autres enseignèrent la philosophie à Paris et nous allons nous y arrêter plus longuement.

Benedetto Tagliacarne [1], dit Theocreno, né vers 1480 à Sarzana, près de Gênes, d'une famille noble, quitta son pays en 1522 quand il fut ravagé par les impériaux. Il suivit en France Frederico Fregoso, archevêque de Salerne, frère du doge de Gènes. A la fin de l'année, il était devenu un familier de François Ier. En 1524 le roi le nommait précepteur de ses enfants. Il garda cette fonction même pendant la captivité des fils du roi, qu'il accompagna à Madrid (1524-1526), et fut nommé évêque de Grasse en 1535. Il mourut l'année suivante à Avignon. Belmisseri loue son érudition : « *omnium doctrina consummatissimus* [2] ». Nous n'avons de lui qu'un livre insignifiant [3], au point de vue qui nous occupe. Mais il fut très puissant à la cour. Les actes de François Ier mentionnent des dons très nombreux en argent, terres et maisons faits par le roi à l'adroit Italien [4]; le roi légitima les deux enfants qu'il eut en Italie et en France [5] et donna des lettres de naturalisation avec permission de tester sans payer de droit de chancellerie (chose rare alors) et de posséder des bénéfices, à son neveu

(1) Sur Tagliacarne, voir NICÉRON, 33, p. 322 à 328; FLAMINI, *Studi di Storia letter. ital.*, p. 330-332; DELARUELLE, *Répertoire*, p. 211; BOURILLY, *Jacques Colin*, p. 55-56.

(2) *Epithalamium Henrici filii Christ. Gallorum regis*, préface.

(3) *Theocrini episcopi grassensis, regis F. liberorum præceptoris, Poemata quæ juvenis admodum lusit*, Poitiers, 1536. Le livre n'a d'intérêt que pour la chronique mondaine du temps. Mais il eut un gros succès; l'Arioste a mis son auteur dans la phalange des poètes au dernier livre de son *Roland Furieux;* s. Macrin le célèbre, Luigi Alamanni aussi (*Opere Toscane*, éd. Gryphe, II. p. 16).

(4) Voir *Actes de François Ier*, I, nos 3181, 3293; II, nos 4287, 4778, 6361, 4122; V, no 18625; VI, no 20734.

(5) *Ibid.*, VI, nos 20332, 20333 (datés de 1531).

François Tagliacarne [1]. Theocreno ne fut pas égoïste; les Italiens qui arrivaient en France trouvaient en lui un protecteur aussi bienveillant que puissant [2]. Il dut être en relations avec Alamanni exilé [3]: c'est lui peut-être qui reçut Bellini en 1534 et le présenta à Jacques Colin, son ami; c'est lui peut-être encore qui reçut Amomo : celui-ci n'eut garde de l'oublier et dans ses *Rime toscane* [4], il vante, parmi les Italiens qui sont à Paris, Theocreno, « *Ch' adorna Italia d'immortale honore* [5] ». C'est lui enfin qui favorisa Belmisseri: aussi Belmisseri s'intitule son client plein de confiance *(fidus cliens)* et le proclame aimé de Phébus et des Muses : « *Dilectus Phæbo et Musis* [6].

Belmisseri [7] est né aux environs de 1480, à Pontremoli. Il dut étudier à Bologne et y devint ensuite professeur de logique et de médecine (1512-1519). Mais il y fut vraisemblablement mal payé, si l'on en croit les doléances de sa muse :

Nostra etenim emerito pridem fraudata labore
Musa dolet, studii praemia pauca ferens...
Tu precibus justis, tu tanto numine motus
Et Phœbo et Musis præmia redde tuis [8].

(1) *Ibid.*, II, nº 6769.

(2) FLAMINI, *Studi di Storia lett. ital.*, p. 330-332.

(3) Aussi Alamanni fait son éloge :

Quanto il greco e'l roman conobbe e'l tosco
Per alcun tempo mai, conosce solo
Questo gentil, che si l'Italia onora
Non pur del suo saver, ma d'altre tante
Virtu, ch'a dirle io sol non fia possente

(*Opere toscane*, éd. Gryphe, II, p. 16).

(4) Paris, Colines, 1535.

(5) Fº Dij. Cette poésie a été reproduite en partie par E. PICOT, *Franç. Ital.*, I, p. 63.

(6) BELMISSERI, *Epigram.* (1534), p. 88 et 89.

(7) Em. COSTA, *P. Belmisseri poeta pontremolese del sec. XVI*. Torino, 1887; FLAMINI, *Le lettere italiane alla corte di Francesco I re di Francia* (*Studi di Storia letteraria*), p. 334-335.

(8) Elegia undecima pro stipendio lecturæ suæ decem annorum Bononiensibus credito : F. Guizardini gubernatori (*Opera*, p. 73-74). Il revient sur ce sujet dans sa dernière épigramme, p. 99.

Il était lié avec le médecin L. Bocca-Fero professeur à Padoue, commentateur d'Aristote, si l'on en croit l'épigramme qu'il lui a consacrée. On peut supposer qu'il fut son élève (1). Il a fait aussi une épitaphe très élogieuse au maître de Bocca-Fero, Alessandro Achillini (2), l'un des averroïstes les plus connus. Puis il alla à Padoue et à Venise exercer la médecine. En 1527, la peste désola Venise; il s'y dépensa, mais là encore son dévouement fut mal payé : « Salut à toi aussi que ceint l'Adriatique, bien que tu portes un cœur de pierre; non médiocre fut le secours que je te donnai lorsque tu eus une peste si grave, et cependant dans ma bourse il vint peu de monnaie (3) ».

Sa renommée cependant grandissait. Clément VII le prit pour médecin et c'est en cette qualité que le pape l'amena avec lui à Marseille où il devait voir le roi à l'occasion du mariage du Dauphin (1553). Il se révéla poète (4) et le roi et le pape lui décernèrent solennellement la couronne de poésie (5). Il a eu soin de nous le rappeler en faisant graver en tête de l'édition de 1534 de l'épithalame son propre portrait entre le pape et le roi qui lui mettent sur la tête une couronne de laurier.

Il suivit le roi à Paris et n'y resta qu'un an (1533-1534). L'année suivante, en effet, il fut rappelé à Rome par Paul III, y enseigna Aristote, puis la théologie. On perd ses traces à dater de 1544 et on ignore même la date de sa mort. — A Paris, il s'était lié avec le gouverneur Lisset et Jean d'Estouteville (6). Mais surtout il avait au cours de 1533 professé la philosophie. Il ne nous reste rien de son enseignement proprement

(1) *Epigram. lib.*, p. 98 v°-99. Sur Buccaferrea (Bocca-Fero), voir BRUCKER, *Hist. phil. crit.*, IV, p. 765.

(2) *Epigram. lib.*, p. 97 v°-98 :

Quidquid Aristoteles docuit, vel Musa Platonis
Docta canit, quidquid Græcia et ipsa refert,
Quod nostri scripsere, tenent hæc marmora quæ nunc
Corpus Alexandri nomen ad astra ferunt.

(3) *Epigram. lib.*, p. 98.

(4) *Epitalamium in nuptiis Henrici filii Christ. Gallorum regis Francisci celebratis Massiliæ anno Domini 1533, die divo Martino dedicata.*

(5) COSTA, *op. cit.*, p. 9-10.

(6) COSTA, *op. cit.*, p. 11.

dit, mais cependant nous pouvons nous en faire une idée. — Voici, en effet, son ouverture de cours à Paris :

« Jeunes Français, lumières très brillantes du monde, comprenez maintenant, grâce à mon étude, un livre où Aristote a laissé flotter entièrement les rênes de son génie, afin de connaître l'âme mal connue. Ne vous lassez pas maintenant de pâlir sur les vieux parchemins, ne vous lassez pas de traduire d'une main rapide les écrits : ardue, difficile, connue depuis peu, cette matière tourmente partout les hommes doctes. D'où vient l'âme? Qu'est-elle après la mort? Survit-elle au corps, ou si, à la mort, elle aussi périt ? Combien il fut bon interprète de la nature et savant dans tout mystère, Aristote le montre dans ces livres. Mais là où ses écrits mal compris brouillent les idées et entraînent certains en toutes sortes d'erreurs, moi, ces nombreux passages couverts de ténèbres, je les éclaire, et par mes commentaires je les rends lumineux. Les idées sont-elles vraies? je les prouve; vaines ? je le montre; fausses ? je les réfute; et j'enseigne que seuls les corps sont victimes du destin [1] ».

Ainsi en 1533 (l'édition des œuvres est de 1534) il expliquait le *De Anima* d'Aristote aux écoliers parisiens. Et il ne suivait pas, semble-t-il, Pomponazzi, comme on aurait pu le craindre d'un médecin qui l'avait entendu à Bologne ou à Padoue, mais pourtant il suivait Aristote et prétendait l'expliquer d'une façon nouvelle pour les Parisiens, autrement par conséquent que les scolastiques. Seul Averroès avait alors aux yeux des philosophes ce double mérite d'être original et d'accord avec Aristote. A moins cependant qu'il ne fît comme Pomponazzi : nier l'immortalité d'après Aristote et l'affirmer par la foi; mais le dernier vers de la pièce que nous venons de citer rend cette hypothèse bien douteuse.

Nous avons du reste une autre source de sa doctrine. C'est une sorte de profession de foi écrite sous forme de douze distiques, qu'il lut à Bologne dans une discussion qui eut lieu devant Clément VII. Naturellement, les conclusions étant lues

(1) *Elegia sexta scholasticis septuaginta collegiorum Parisiis pro lectione librorum Aristotelis de Anima* (*Opera poetica*, p. 70 v°).

devant le pape, elles sont orthodoxes. On y trouve cependant la préoccupation, universelle alors, de l'immortalité et quelque trace d'averroïsme. A ce titre, la voici en partie :

1. — Le *Mens* siège dans les hauteurs brillantes du monde céleste, et féconde, anime et remplit son œuvre.

2. — De là il voit et examine les actes humains...

3. — Aux sphères il a joint des esprits et des intelligences inférieures à qui il a appris à diriger le cours de si grandes masses.

4. — Le *Mens* délivré du corps retourne aux sièges éthérés; ce lieu convient à des esprits éternels (*Mentibus æternis*).

7. — Celui-là se trompe qui nie que notre âme puisse revenir dans notre corps.

8. — Et aussi celui qui croit que l'âme meurt, ou qu'elle passe en un autre corps.

9. — Celui-là aussi se trompe qui place plusieurs âmes dans le corps, alors qu'une seule peut en remplir les fonctions...

12. — Celui-là erre qui nie que l'âme se réjouisse après la mort (1).

Il est remarquable qu'il réserve l'immortalité à l'intellect actif (mens) comme les averroïstes, qu'il le proclame comme eux aussi éternel, et non immortel (conclusion 4e): qu'à la première conclusion il le compare avec Dieu, ce que faisait aussi Alexandre d'Aphrodisias, pour qui l'unique intellect agent était Dieu (2). Peut-être aussi est-il seulement platonicien comme le ferait croire la troisième conclusion. Mais l'ensemble me paraît d'une orthodoxie assez suspecte.

Le volume avait été offert à François Ier. Il contenait en outre de nombreuses pièces flatteuses pour le roi. Le roi récompensa son poète (3).

(1) *Conclusiones coram Clemente per authorem Bononiæ disputatæ anno 1532*, à la fin des *Opera* (Colines, 1534). COSTA les a reproduites en entier dans son étude sur *Belmisseri*, p. 23-24.

(2) Voir plus loin l'étude sur le *De Anima rationali*, de VICOMERCATO, qui discute cette théorie des Alexandristes.

(3) *Actes de François Ier*, VII, p. 760, n° 28.871. Don de 30 écus soleil, *ibid.*, VII, p. 792, n° 29.101 : A Paul Belmissere de Pontreme, qui fait compositions et harangues de plusieurs matières et diverses sciences « esquelles il croit estre bien expert » et dont il donne récréation au roi, 225 livres tournois (Actes non datés).

Peu après son départ, avant peut-être, arriva à la cour le frioulan Francesco Bellini. Il y fut protégé par J. Colin. Bellini était un ami de Bembo, un ancien élève de Padoue, où il avait fréquenté Longueil et il avait gardé un culte pour Pomponazzi [1]. Il pleura sa mort dans une élégie latine [2]. Elle contient soixante-sept distiques. Pietro Pomponazzi y console son élève Hercule de Gonzague. L'âme ne meurt pas, dit-il, et cette affirmation surprend un peu dans la bouche de Pomponazzi [3]. Pourquoi se plaindre ? sa vie a été heureuse, puisqu'il lui a été donné de connaître les causes secrètes des choses [4]; mort, il est tranquille, car le Styx, Cerbère, les enfers n'existent point [5]. Il est dans les hauteurs de l'Olympe. De là, il regarde — suprême bonheur — le monde harmonieux et les hommes misérables; il entend l'harmonie des sphères; il contemple les évolutions des astres [6]. Son empirée est celui du *Songe de Scipion* et du Ier livre des *Tusculanes* [7]. Puis Pomponazzi donne des conseils à son élève : qu'il respecte les doctes, les poètes, les muses [8]. A cette condition il aura la gloire, comme Virgile et son compatriote Pomponazzi. Et le philosophe prédit à son élève des destins glorieux [9] pour lui-

(1) FLAMINI, *Il Cinquecento*, p. 231 et suiv. Bellini dut arriver en France vers 1533. Il y était en 1534. Ses œuvres ont été publiées par Gianmatteo Toscano (cf. SIMAR, *Ch. de Longueil*, p. 179).

(2) Bellini la composa tout jeune et vraisemblablement aussitôt après la mort de son maître. Bembo en effet y fait allusion dans une lettre à Hercule de Gonzague, du 1er avril 1526, et qualifie Bellini de *puer* (« *libet enim mihi illum sic appellare qui pubes vix dum sit.* »). C'est sans doute à cette élégie que fait allusion AMOMO dans sa *Selva al christ. re di Francia Francesco Primo* (Rime Toscane) :

> « Un Fransceseo Bellin, pur tuo prigione,
> L'altro era, un che la flebile elegia
> Canta si ben... » (vers 191-193).

Restée en manuscrit à la Marciane de Venise (*Ms. latin 221. cl. XI*) jusqu'en 1889. Publiée à cette date par la *Rassegna Emiliana*, IIe année, fasc. III, septembre 1889, p. 151 à 155. M. Vittoria Cian y a joint un article sur le suicide de Pomponazzi. Sur F. Bellini cf. TIRABOSCHI, *Letterat. Ital.*, VII, p. 2095-2096; MAZUCCHELLI, *Scritt. Ital.*, II, 2, p. 684 et suiv.

(3) Spiritus exutus corpore morte caret (vers 10).

(4) Nam mihi secretas rerum cognoscere causas Et superos licuit mente videre deos (vers 15 16).

(5) Vers 15 à 24.

(6) Vers 25 à 70.

(7) M. Cian indique en note les nombreux rapprochements qui montrent que le jeune Bellini s'inspire du *Songe de Scipion*

(8) Vers 85 à 95.

(9) Vers 105 à 134.

même, et pour la terre l'avènement de l'âge d'or. Hémistiches de Virgile, idées de Cicéron, tel est le contenu de ce poème du jeune humaniste.

Jean Ferrerio, Piémontais, avait séjourné longtemps en Ecosse avant de venir en France; il était moine de l'abbaye cistercienne de Kenlos (1). En 1531, il y avait composé un traité *Sur la vraie signification de la comète* (2), contre les politiciens astrologues qui voyaient en son apparition un mauvais présage pour le règne de Jacques V et de Marie de Lorraine; en 1534, il prenait rang parmi les cicéroniens et préparait un traité pour défendre Cicéron contre ses détracteurs (3). L'un et l'autre opuscule étaient restés inédits, et l'auteur inconnu. Je suppose qu'il était le neveu de Filiberto Ferrerio, légat du pape en France de 1537 à 1540. En tout cas, il appert des préfaces de ses livres que, après être retourné en Italie, il s'en vint à Paris, peu de temps avant 1540, et en profita pour éditer ces deux livres et les autres volumes que nous allons étudier. Il dédie son livre le plus important à Filiberto Ferrerio et rappelle dans sa dédicace toutes les gloires de cette illústre famille (4).

Si donc, comme il est probable, il vint avec le légat à Paris, il y arriva en 1537. Le 11 juin de cette année, le légat était encore à Lyon; il fut reçu pour son audience d'arrivée à Melun le 20 juin 1537 (5). Les bulles furent enregistrées en octobre 1538 (6). Filiberto Ferrerio s'en alla à la fin de 1540. Le

(1) *Bibliographie générale des Ecrivains de l'ordre de Saint-Benoît* (1777), I, p. 323.

(2) *De Vera cometæ significatione*, Paris, Vascosan, 1540 La première dédicace à Jacques V, roi d'Ecosse, est du 15 août 1531.

(3) *Cicero poeta etiam elegans nedum ineptus fuisse contra vulgatam grammatistarum opinionem asseritur*, Vascosan, 1541. Dédicace à G. Stewart, évêque d'Aberdeen, trésorier du roi, datée du 28 novembre 1534.

(4) *Academica de Animor. immort.* Dédicace à Filiberto Ferrerio, fin. Sur cette famille des Ferrerio, voir MORERI.

(5) *Actes de François Ier*, IX, no 11.773.

(6) *Ibid.*, III, no 10.469.

roi avant son départ lui fit un don de 3.375 livres [1] et lui donna des lettres de naturalisation [2].

Pendant son séjour à Paris, Jean Ferrerio avait publié toute une série d'ouvrages. Outre les deux livres dont nous avons parlé [3], il fit imprimer un commentaire du *Songe de Scipion* sur l'immortalité [4] (1539). L'année suivante il donnait une édition française — la première — du livre de Pic de la Mirandole sur la même question [5]; et pour le compléter il y joignait deux appendices, l'un sur l'entéléchie, l'autre sur les preuves scripturaires de l'immortalité [6].

Le traité de l'immortalité est en apparence un exposé du *Songe de Scipion;* mais l'auteur laisse vite Cicéron, essaie sans trop y réussir d'accorder Platon et Aristote, et finalement s'en remet à la foi pour s'assurer de l'immortalité. A ce titre, il a ici quelqu'intérêt. La préface est déjà significative. Après avoir plaint les anciens, si savants dans les choses de la nature, si incertains des vérités de la philosophie, il ajoute : « Mais ceux-là sont plus condamnables qui dans notre siècle préfèrent les opinions de Platon, d'Aristote et des autres philosophes sur l'âme aux dogmes de notre foi... Alors qu'ils refusent de s'écarter d'un doigt de la philosophie humaine, ils tombent dans la plus grande impiété. Il ne reste, à mon avis, aucun espoir aû chrétien qui s'attache à ces théories païennes au point de nier l'immortalité des âmes et la résurrection de la chair, ou de railler la si grande lumière de l'Evangile à la façon des païens [7] ». Mais il ne veut pas les réfuter, il ne

(1) *Ibid.*, IV, nº 11.773.

(2) *Ibid.*, VII, nº 24.685.

(3) *De vera cometæ significatione* et *Cicero poeta... asseritur*, tous deux de 1540.

(4) *Academica de animorum immortalitate ex VIº Ciceronis de Republica libro enarratio. Jo. Ferrerio authore.* Vascosan, 1539.

(5) *J. F. Pici Mirandulæ De animorum immortalitate docta et arguta Digressio nunquam prius in Gallis excusa.* Parisiis ap. J. Roygni, via ad D. Jacobum, 1541.

(6) *Appendix de Entelechia. J. Ferrerio Pedem. authore* (p. 49 à 55). — *Appendix altera per eumdem J. F. P. in qua immortalitas animorum ex divinis litteris confirmatur* (p. 55 à 60). Les deux appendices sont de la même impression et sous le même titre que le traité de Pic de la Mirandole.

(7) *Academica de animor. immort... enarratio*, préface, fº 3.

veut qu'expliquer les écrits des anciens. Ce n'est pas toujours facile. Ainsi, sur le *De Anima* d'Aristote que n'a-t-on pas écrit ! Et pourtant, si on y regarde de près, « il faut avouer qu'il parle plutôt de l'âme en général qu'il n'affirme quelque chose de certain sur l'immortalité. Si vous apercevez quelque idée par hasard qui semble prouver notre croyance, vous la trouverez si hésitante, si douteuse, que vous aurez honte de vous servir d'un argument pris à un philosophe qui n'a jamais rien affirmé sans réserve [1] ». Platon est plus net, mais pas toujours orthodoxe. Il est donc vain de chercher chez les anciens la certitude de l'immortalité et le moyen le plus sûr et le plus court, c'est de recourir à l'Evangile [2].

La première partie du traité expose les preuves de l'immortalité du *Phèdre* et essaie d'accorder Aristote et Platon. Elle rappelle par endroits le traité de Leonico qui, lui aussi, avait cru voir dans l'opposition entre les deux philosophes une opposition verbale seulement [3]. Mais tous les deux se sont trompés, même Platon, puisqu'il a cru l'âme éternelle. Les autres philosophes païens aussi ont erré à la suite d'Aristote, en croyant le monde éternel [4]. Plus grave encore est l'erreur des disciples d'Aristote qui aujourd'hui veulent, en niant l'immortalité, rendre la vie de l'homme semblable à celle des brutes [5].

Après avoir énuméré à son tour les athées, puis toutes les erreurs différentes sur la nature de l'âme [6], il cite les autorités païennes et chrétiennes qui nous assurent de l'immortalité.

(1) *Ibid.*, p. 4.
(2) *Ibid.*, p. 4 v°-5.
(3) *Ibid.* p. 12 v°.
(4) *Ibid.* p. 19 v°.
(5) *Ibid.* p. 15 v°.
(6) *Ibid.*, p. 25 v°. Sa liste d'incrédules est curieuse et montre l'influence de Cicéron. Elle comprend : Anaxagore, Démocrite, Epicure (athées); les stoïciens, Diagoras. Théodore de Cyrène. Evhémère, Callimaque, Prodicos de Céos. qui ont cru l'âme mortelle. Il met à part Lucien et Pline. ce dernier noté pour le chap. 55 du VII° livre. celui précisément dont on a lu l'analyse et la traduction au premier chapitre de ce volume. On remarquera que tous ces philosophes, sauf Lucien et Pline naturellement, sont cités comme incrédules dans le *De Natura Deorum*. J'ai signalé en tête de cet article que Ferrerio était cicéronien

Que si ces autorités et ces raisons ne paraissent pas convaincantes, il faut s'en tenir à la foi : « *qui propter istas rationes credere noluerit, propter fidem credat* [1] ».

La même préoccupation fidéiste se traduit dans ses autres ouvrages sur l'immortalité [2]. Le traité de Pic de la Mirandole, qu'il réimprime, conclut contre Averroès qu'Aristote a cru à ce dogme [3]. Mais Ferrerio n'en est pas aussi convaincu. C'est pourquoi au début de son Appendice il lui oppose Platon; même si nous n'avions pas le témoignagne de Jésus-Christ sur cette vérité, dit-il, faudrait-il donner tant d'importance à l'autorité d'un homme que de n'admettre aucune raison après sa décision? Aristote n'est pas seul philosophe [4]. Mais nous avons dans l'Ecriture l'appui le plus ferme de notre croyance. Avant d'énumérer les textes bibliques, il résume cependant en deux pages nos raisons de croire : la perfection de l'homme fait à l'image de Dieu (p. 56-57), le courage de ceux qui sacrifient leur vie au bien (p. 57), le consentement universel des peuples (p. 58). Cependant tous ces arguments ne lui paraissent pas suffisants et c'est en dernier lieu à l'Ecriture qu'il demande des raisons de croire (p. 59-60) [5].

(1) *Ibid.*, p. 32. A remarquer que parmi les erreurs sur ce dogme il cite celles des augustiniens : Illi ressurectionem animarum appellant quum e latebris in quibus ad certum tempus reconditæ fuerant juxta illorum somnia evocabuntur ad beatitudinem (p. 33).

(2) Sur l'importance de ce problème, Ferrerio a une page dans sa préface : C'est la question la plus grave qui existe; le grand nombre des ouvrages parus pour l'examiner n'est pas une raison pour la délaisser. Les gens religieux laisseront tout pour l'étudier : Hoc ipsum si fiat non dubito futurum quin paulatim defervescant corruptæ de beata ista animorum immortalitate et Christi religione inanes quorumdam quæstiones quibus totus fere mundus nunc lancinatur (p. 5).

(3) Plan du traité de Pic de la Mirandole : 1° *a*) Raisons pour l'immortalité (p. 7 à 11); *b*) Objections et réfutation (p. 17-18); — 2° Autorités : *a*) Aristote (p. 18); *b*) Alexandre et Averroès (p. 18-19) réfutés par Théophraste (p. 20), Thémistius (p. 21); Ammonios (p. 23); *c*) Commentateurs d'Aristote : Philoponus, Simplicius, etc. (p. 24-30); — 3° Objections et réfutations (p. 35 à 48). Il termine en disant qu'Aristote a cru à l'immortalité (p. 48).

(4) Quod si nullus esset Christus nullumque de caelo præstantissimum in hoc ipso Animæ negotio oraculum (id quod multi plusquam Epicuri factis hoc tempore videntur comprobare), non tanti tamen esse deberet unius hominis quantumvis magni persuasio ut nulli supersit rationi locus (p. 55-56).

(5) Je joins son étude sur l'Entéléchie à celle de Sp. Martino, parue trois ans plus tard. Voir chap. VIII.

Tels sont les noms principaux que nous avons cru devoir relever antérieurement à 1540 (1). Leur rôle est loin d'être éclairci et nous soupçonnons beaucoup plus leur influence que nous ne pouvons la définir. Serait-ce trop dire cependant que d'expliquer par leur présence l'apparition des premiers livres de Rabelais et de celui de Bonaventure Des Periers ? Ils ont agité devant les yeux de nos ancêtres la question fondamentale de l'immortalité. Ils ont insinué que le monde pourrait bien être plus vieux que ne le dit la Bible, et soumis à des lois inflexibles où le miracle ni la prière ne peuvent intervenir. Ils ont proclamé ou avoué que les dogmes n'avaient pas de fondement rationnel. Emettre de pareils doutes, même en y donnant une réponse, n'est-ce pas déjà très grave ? En 1534, Budé, à qui l'amour de la philologie avait fait toute sa vie négliger les querelles dogmatiques, semble préoccupé de l'extension de l'incrédulité : « D'où vient, dit-il, que les avertissements de l'Ecriture, que les réponses et les prédictions du Fils de Dieu en personne n'obtiennent de nous qu'un assentiment « académique ? ». La seule cause, c'est que toutes ces vérités ne s'imposent pas à l'évidence des sens vains et téméraires. Or sur l'immortalité de l'âme et son sort après la mort, ou bien il faut croire à la sagesse divine, ou bien nous sommes descendus de nouveau jusqu'à l'antique polythéisme et athéisme, ou enfin nous fondant sur la doctrine de presque toute l'antiquité, nous, aujourd'hui même, condamnons nos âmes à mourir avec nos corps » (2). Et quand il cherche les causes de cette incrédulité, c'est dans l'expansion de la philosophie ancienne qu'il les trouve : « O Dieu, s'écrie-t-il; ô Sauveur, malheur, faute honteuse et inexpiable : L'Ecriture et la Révélation, nous n'y croyons qu'avec hésitation... C'est que la fréquentation des villes et des foules, maîtresses de toutes les erreurs, nous apprend à penser selon la méthode de l'Aca-

(1) Noter cependant que Vicomercato, à qui je réserve un chapitre spécial, était arrivé à Paris avant 1530 et professait la philosophie au collège de Plessis, en attendant de prendre la chaire du Collège de France.

(2) *De Transitu Hellenismi*, I, p. 137, dans l'éd. des *Opuscula*. Mêmes idées, p. 221.

démie et à ne tenir rien pour certain [1], pas même ce que la Révélation nous apprend sur les habitants du ciel et des enfers [2]. Et le but de son *De Transitu Hellenismi ad Christianismum* est précisément de réconcilier la philosophie et la foi. En même temps que le pyrrhonisme, l'averroïsme entrait en France. L'année même où paraissait le *Cymbalum mundi* (1537), Jean Bruyerin Champier note qu'Averroès a été importé en France par les Italiens. Nous savons maintenant que ses œuvres, imprimées à Lyon et à Paris, étaient accompagnées des commentaires des Italiens, mais les maîtres que je viens de nommer le professaient aussi peut-être : « D'Italie, certains philosophes ont passé en France, qui expliquaient les commentaires d'Averroès et les livres d'Aristote avec beaucoup de succès à de nombreux auditeurs [3] ».

Calvin, dans le même temps, (1536 et 1539), attaquait les Italiens dans l'*Institution chrétienne* [4]. Ce sont eux qui ont répandu cette « fausse opinion... que la religion a esté anciennement controuvée par l'astuce et finesse de peu de gens : à fin de contenir par ce moyen le simple populaire en modestie, combien que iceulx qui incitaient les autres à honorer Dieu n'eussent aucune imagination de la divinité [5] ».

Il ne pense pas qu'il y ait de vrais athées, bien que plusieurs, « nyent toute divinité »; mais pour beaucoup Dieu est le Dieu

(1) Sur le pyrrhonisme, voir les articles consacrés à Omer Talon (1548) au chap. VIII, à P. Ramus (1551) au chapitre IX. et à A. du Ferron (1557) au chap. IV, fin.

(2) *Ibid*, p, 146.

(3) *Averrhoi collect. de re medica*, éd. de 1542, Lyon, Griphius (Préface, A3) : « Apud Latinos vero paucos reperias qui tam ardentes illum (Aristot.) sint sectati, nisi si postquam ex Italia terra in Gallias nostras philosophi quidam convolarunt, magna cum laude pariter et frequenti auditoris commentaria Averrhois et Aristotelis volumina interpretantes ». En 1540, A. Steuco se plaint aussi que les philosophes italiens et français suivent Averroès à l'exclusion de tous les autres commentateurs d'Aristote (*De Perenni philosophia*, IV, 4, f° 75 de l'édition de Paris 1577).

(4) Je cite d'après la trad. de Calvin (1541), laquelle est faite sur le texte de 1539. J'ai noté les textes qui se trouvent aussi dans l'édition de 1536.

(5) *Instit. chrét.*, ch. I. p. 4 (éd. *Lefranc, Châtelain et Pannier*. Biblioth. des Hautes Etudes, 1911, 2 vol.); éd. 1539, I, p. 5; *Opera*, I, p. 282. Le témoignage des nations invoqué est pris du *De Natura Deorum*, I, 16. C'est Calvin qui donne la source.

d'Averroès : « un Dieu oysif et ne se meslant de rien [1] ». Ceux d'entre eux qui admettent une Providence restreignent au moins son action : ils « luy ont assigné à gouverner ce qui est par dessus le milieu de l'air, abandonnant le reste à fortune [2] ». La Providence, ils l'ont remplacée en effet par la fortune des stoïciens ou par la nature d'Aristote : « quant est des choses qui adviennent ordinairement outre le cours de nature : combien y en a-t-il qui n'estiment plustost la fortune y dominer pour agiter et desmener les hommes çà et là que la Providence de Dieu, pour les bien gouverner[3] ? ». Contre tous ces philosophes il soutient que la Providence n'est pas seulement générale, mais particulière[4]. Leur objection, il la connaît : c'est que l'on fait Dieu auteur du mal. Il refait donc à sa façon le *De Fato* de Pomponazzi et résout — on sait avec quelle dureté — le problème de la prescience divine, de la prédestination et de la liberté [5].

(1) *Ibid.*, VIII, p. 502; éd. 1539, VIII, p. 38; *Opera*, I, p. 889. — Cette attaque contre les averroïstes date de 1536 : « cum vero omnipotentem et rerum omnium creatorem appellamus, talem ejus omnipotentiam qua omnia operatur in omnibus... cogitare oportet, non qualem illi Sophistæ affingunt, inanem, sopitam, otiosam. » (éd. de 1536, p. 117, *Opera*, I, p. 63).

(2) *Ibid.*, ch. VIII, p. 502; éd. 1539, VIII, p. 38, *Opera*, I, p. 889.

(3) *Ibid.*, ch. I. p. 15.

(4) *Ibid.*, ch. VIII. Au ch. IV (p. 236), il accorde aussi que la raison reconnaît comme conséquence de la sagesse divine « quelque action generale à conserver et diriger les choses que Dieu a crées », mais c'est la foi qui conçoit la vraie Providence; « non point, je ne scay quel mouvement universel, par lequel il conduyse tant l'edifice universel du monde, que toutes les parties; mais... sa providence singulière, par laquelle il maintient, conserve et vivifie toutes choses qu'il a crées jusques aux plus petis oyseaux de l'air... ».

(5) *Ibid.*, ch. VIII en entier; éd. de 1536, p. 138-142 (*Opera*, I, p. 72 et suiv.), mais moins développé.

CHAPITRE VI

Rationalisme d'origine française.

I. Les problèmes rationalistes en France avant 1530 : l'Immortalité, d'après Pierre d'Ailly, Houppelande, Crockart, Erasme et Budé. — II. Le Platonisme : A. Bouchard (1532-1533). — III. Rabelais : (les miracles dans les deux premiers livres (1533-1535). — Bonaventure Des Periers (1538).

I

C'est une question qu'agitait gravement Voetius (1) au XVII[e] siècle, et après lui Clavigny de Sainte Honorine (2) et Reimmann, de savoir s'il y a eu des athées en France avant le règne de François I[er]. A lire les chroniques du temps, il y aurait — de la fin du XV[e] siècle jusqu'en 1530 même — beaucoup d'hérétiques, mais pas de rationalistes, ni, à plus forte raison,

(1) Negari tamen non potest quin a tempore Francisci I[i] Gallicam aulam et inde totum regnum magis ac omnis impietas et atheismus inundarint. Quod non dissimulat Gentiletus in suo *Antimachiavello*, p. 232-235, 286. Et Tuanus ad an. 1572, ubi in causas laniena Parisiensis inquirit deque tam immani perfidia judicium fert. Ant. Sirmundus præf. libri *de Immortalitate animæ* innuit, non paucos esse hodie in Gallia qui eam negent. Carolus Paschasius in tract. *de virt. et vitiis*, cap. 15 de multitudine sectæ atheorum conqueritur. Julius C. Scaliger qui in Gallia vixit ac scripsit testatur se infinitum pœne atheorum numerum novisse. Formalia ejus verba citat et laudat Clapmarius lib. 5 *de Arcanis Rerumpubl.* cap. 4, ubi ait atheismum esse in fidei negotiis velificari et sacra diripere. *De Atheismo*, p. 218-219, dans *Gisb. Voetii Selectarum disputat. Theolog. pars I*[a], Ultrajecti, 1648.

(2) CLAVIGNY DE SAINTE HONORINE, *Du jugement et usage des livres suspects*, p. 82, nie qu'il y ait eu des athées en France avant François I[er]. REIMMANN combat cette opinion : *Historia atheismi et atheistorum*, p. 383-384.

d'athées (1). Toutes les condamnations et exécutions rapportées par le Bourgeois de Paris et par du Plessis d'Argentré frappent des « luthériens ». Il y a quelques exceptions cependant, et l'on comprend que la persistance de l'illuminisme du moyen âge (2), le renouveau des doctrines d'Ockam (3) à la fin du XVe siècle, la restauration de la philosophie antique par l'humanisme et spécialement de l'aristotélisme, les premières influences italiennes aient fait beaucoup plus d'incroyants que la justice n'en a saisi. Mais ces cas semblent sporadiques (4). L'ensemble de la nation, et spécialement l'enseignement, demeure orthodoxe. Longueil, en 1508-1509, opposant la France et l'Italie, donnait à la seconde la supériorité dans les lettres, mais à la première celle des mœurs et de la foi (5). En 1518, Valentin Tschudi écrivant à Ulrich Zwingli raille les discussions périmées, les batailles burlesques des théologiens français (6). De l'avis de ceux mêmes qui ont étudié avec sympathie la fin du XVe siècle et le début du XVIe siècle, l'université à cette époque « est à peu de choses près, par son organisation et par ses méthodes, ce qu'elle était un siècle plus tôt. C'est toujours la formidable machine construite au moyen âge pour fabriquer des théologiens (7) ».

(1) Pour l'étude du courant de libre pensée qui traverse tout le moyen âge depuis Abélard à la Renaissance, voir A. LEFRANC, *Revue des cours et conférences*, 1910-1911, 15 leçons; et pour le XVe siècle DELARUELLE, *G. Budé*, ch. II. Mais M. PICAVET, dans son *Histoire générale des philosophies médiévales*, me semble atténuer à plusieurs reprises les propositions émises par M. LEFRANC sur le rationalisme de J. Scot Erigène, p. 144; Abélard, p. 188 : « Ni en philosophie ni en théologie Abélard n'a été un rationaliste... »; R. Bacon (p. 195).

(2) Sur cette question, voir RENAUDET, *Préréforme et humanisme à Paris pendant les premières guerres d'Italie*, ch. II : Les doctrines au XVe siècle, p. 107.

(3) Sur Ockam, voir RENAUDET, *ibid.*, p. 61-65; et DELARUELLE, *Budé*, ch. I : Les précurseurs.

(4) Nous les donnons au début du ch. X à propos des « libertins ».

(5) *Panégyrique de saint Louis à Poitiers.* Extrait et analyse dans SIMAR, *Ch. de Longueil*, p. 17.

(6) Voir le texte de cette lettre intéressante dans HERMINJARD, *Correspond. des Réformés*, I, no 17 (22 juin 1518).

(7) DELARUELLE, *Budé*, p. 54. M. RENAUDET arrive aux mêmes conclusions pour la période qu'il étudie (1494 à 1517), *op. cit.*, conclusions, p. 697 et suiv.

Le grand problème, c'est toujours l'immortalité [1], et le grand ennemi, c'est Averroès. Mais le danger est si lointain qu'on réimprime encore sur ce sujet le livre de Pierre d'Ailly, vieux de plus de cent ans [2]. C'est un livre de psychologie et non d'apologétique. L'auteur y étudie la nature de l'âme, mais il semble parler à des gens sans inquiétude sur sa destinée et il se contente d'énoncer au chapitre VI les systèmes d'Alexandre d'Aphrodisias et d'Averroès sans juger nécessaire de les réfuter [3].

Pour ceux que pouvait séduire le Commentateur, on réimprimait sans cesse le beau livre de Guillaume Houppelande. De 1489 à 1504, il a eu sept éditions au moins [4]. Guillaume Houppelande [5] était originaire de Boulogne-sur-Mer. Il fut reçu maître en théologie à Paris avec Jacques Lhuillier, en 1457. De Launoy lui donne un triple éloge : d'avoir bien gouverné sa paroisse, d'avoir sauvegardé les biens de l'Eglise, d'avoir étudié les philosophes et les Pères. Devenu curé archiprêtre de Saint-Séverin, puis chanoine de Notre-Dame et archidiacre de Brie, il professait au collège de Navarre où

(1) Le *De Anima* d'Aristote était au programme des candidats à la déterminance dressée en 1452 par le cardinal d'Estouteville (DENIFLE-CHATELAIN, *Cartularium universit. Par.*, IV, p. 728).

(2) *Tractatus de anima editus a D° Petro de Altiaco* — A la fin : Tractatus brevis de anima et accidentibus ejus per R. D. P. de Allyaco compilatus et parisiis solertia caracteribusque Jo. Lamberti... impressus anno Domini millesimo quingentesimo tertio » (1503, gothique). Sur P. d'Ailly, voir la thèse latine de l'abbé SALEMBIER (Lille, 1886) et l'opuscule de R. PONTIVIANNE (Le Puy, 1896) qui en est le résumé.

(3) *Ibid.*, ch. VI, pars Iª : Tres opiniones de anima rationali : Una fuit Alexandri quod anima intellectiva humana est forma materialis generabilis et corruptibilis educta de potentia materiæ... Alia fuit opinio commentatoris quod est forma ingenerabilis et incorruptibilis... et quod illa est unica omnibus hominibus... Tertia via est veritas catholica.

(4) La première est de 1489. Hain en cite deux datées de 1491 et 1493, Coppinger une de 1499. La Bibl. nat. en possède de 1491, 1493, 1496, 1499, 1501; la Mazarine en a un exemplaire de 1504. Celle que j'ai étudiée est de 1501 : *De Immortalitate animæ*, Jehan Petit, 1501, B. N., Res. D, 37871, petit in-8° goth., non paginé.

(5) Sur Houppelande, voir CHEVALIER, *Repertoire des Sources du moyen âge*. Je ne connais pas d'ouvrage de quelque importance sur cet auteur. Les détails que je donne sont pris dans DE LAUNOY, *Hist. Navarræ Gymnasii*, II, p. 590-591. Voir aussi la *Correspondance de Guaguin* qui en fait grand cas : Lettres (éd. Tuasne) à Brulefer, II, p. 14 à 20; aux Cordeliers de Paris, II, p. 187 à 195; à Trithème, I, p. 390 et suiv.

il s'était établi pour finir sa vie, au point qu'on l'a longtemps appelé maison de Houppelande. Il y composa son livre de l'immortalité qui parut chez Denis Roce en 1489. Lui-même mourut en 1492 et le 2 août il fut enterré à Notre-Dame. Il était doyen de la Faculté de théologie.

Houppelande expose d'abord les opinions hétérodoxes des anciens philosophes sur la nature de l'âme, puis énumère tous ceux qui l'ont crue immortelle. Visiblement, c'est un humaniste; non seulement, il connaît Hermès Trismégiste et Platon que les travaux de l'école de Florence venaient de renouveler, mais il a lu Sénèque, Salluste, Cicéron. Pour Aristote, il hésite s'il doit suivre l'interprétation de Scot, mais il préfère ne pas charger le grand philosophe de cette hérésie. Averroès est longuement réfuté sur les trois points principaux de son système : que l'intellect possible est séparé, qu'il ne s'unit à l'homme qu'à l'âge de raison, qu'il est unique pour tous les hommes.

Il reste à prouver l'immortalité et G. Houppelande ne se dissimule pas la difficulté de l'entreprise : « on aurait peine à trouver une vérité plus obscure et plus difficile à persuader par les forces humaines et les principes de la raison naturelle [1] ». Il n'en faut donc point attendre des raisons démonstratives; trop d'exigence conduit à douter en pareille matière, et la foi y est plus efficace que la raison. Ce n'est pas cependant que les preuves données par la raison soient impuissantes; si elle ne peut prouver ce dogme et le démontrer d'une façon efficace et évidente, elle peut cependant en apporter des raisons probables, valables pour les infidèles comme pour les

(1) Vix... ulla veritas est obscurior et ad persuadendum ex viribus humanis seu principiis philosophiæ naturalis difficilior... Quisquis igitur in hac materia obscura, difficili et ardua et que humanum ingenium superat et excedit non contentus persuasionibus probabilibus : acrilogias, id est rationes demonstraturas quæritis (*sic*), meo judicio spernendus est ac sibi ipsi in hujusmodi rationum vana inquisitione frustra... relinquendus. Ardua enim in re fidei potius per oracula patrum considerari debent quam discuti per intellectum. Sepe enim humanus sensus dum quarumdam rerum rationes querens non invenit in dubitationis voraginem se mergit.

chrétiens [1]. Un texte de Cicéron, une lettre de Platon à Denys, le consentement universel des peuples, la nature excellente de notre âme, notre désir inné de l'immortalité, la nécessité d'une justice d'outre-tombe nous sont garants de cette vérité. Il y a bien aussi les textes de l'Ecriture que Houppelande aligne sans les commenter dans sa troisième conclusion. Mais la deuxième conclusion surtout va nous montrer combien il est loin de l'état d'esprit que Pomponace traduira vingt ans plus tard. Il réduit le problème lui aussi à la pure philosophie, et dans les mêmes termes dont se servira Pomponace; mais sa conclusion est justement contraire à celle de ce dernier : « En dehors de la foi [2], et en s'en tenant à la lumière de la raison naturelle, il est plus raisonnable et plus probable d'affirmer que l'âme raisonnable est immortelle que de la dire mortelle, c'est-à-dire que l'opinion des philosophes qui suppose l'âme immortelle est plus raisonnable et plus probable, même en dehors de la foi, que son contraire ». Car les raisons d'y croire sont plus nombreuses et plus concluantes que les raisons d'en douter. Elles sont impuissantes à nous donner une assurance plus forte qu'une simple opinion, c'est-à-dire que l'assentiment qui n'exclut pas la crainte d'errer, mais elles sont précieuses pour affirmer et augmenter la foi des fidèles, pour la défendre contre les impies et les hérétiques, pour les amener à la foi. Heureux sommes-nous cependant que Dieu nous ait révélé ce dogme, de façon que personne n'en puisse plus douter ni

(1) Iª Conclusio : Etsi immortalitas... non possit efficaci seu evidenti ratione probari nec demonstrari, potest in thopicis seu rationibus probabilibus apparenter tam fidelibus quam infidelibus persuaderi.

(2) IIª Conclusio : Seclusa Fide in lumine naturalis rationis rationabilius et probabilius est asserere animam rationalem immortalem esse quam dicere eam mortalem seu quod opinio philosophorum quæ ponit animam immortalem rationabilior ac probabilior, etiam seclusa fide, quam ejus opposita. Rappelons la conclusion de POMPONAZZI : « La question de l'immortalité est un problème insoluble...; aucune raison naturelle ne peut prouver l'immortalité de l'âme, ni, non plus, qu'elle est mortelle ». Voir chap. II. Cette façon de poser le problème, au point de vue purement rationnel, était admise depuis que saint Thomas avait tenté de démontrer l'immortalité contre Averroès « non per documenta fidei sed per ipsorum philosophorum rationes et dicta » (*De Unitate intellectus contra Averroistas*. Analysé dans PICAVET, *Hist. des philos. médiév.*, p. 212-220).

même hésiter à le croire, sans avoir besoin d'en chercher des raisons probables [1].

Au couvent des dominicains de la rue Saint-Jacques lisait Pierre Crockart de Bruxelles [2]. Converti du nominalisme au thomisme, il avait renié son maître Johannès Major [3] pour s'attacher à saint Thomas. Le chapitre général de Milan, 1505, l'autorisa à lire les sentences au couvent de Paris. En 1510, il y était encore et y publiait ses *Questions sur les huit livres de la physique et sur les trois livres de l'âme* [4]; il préparait alors une édition de la *Somme* qui parut en 1512 [5]. Ses *Commentaires sur la physique* montrent un homme averti sur l'averroïsme, mais sans la moindre inquiétude sur l'avenir de cette doctrine [6]. Il expose l'averroïsme [7] et réfute l'éternité du monde par la seule raison naturelle. Il estime même que la plupart des dogmes peuvent se démontrer aussi par la raison [8].

(1) Rationes... licet... non sint ex earum natura natæ generare nisi opinionen seu assensum cum formidine de opposito..., ex imperio tamen voluntatis possunt... generare assensum firmum supra opinionem et infra scientiam ratione ipsius evidentiæ et non adherentiæ. Hinc tales persuasiones seu rationes possunt multipliciter proficere et valere ad fidem fidelium... Ex his apparet quantæ gratiæ referendæ sunt altissimo Deo et misericordiæ D. N. J. C. qui fideles suos certissimos reddidit in his ad quæ ingeniosissimi atque eruditissimi viri per rationem naturalem non valuere sufficienter pertingere... et non liceat nobis in his dubitare aut aliquatenus fluctuare..., *ibid.*, fin.

(2) Sur P. Crockart, voir QUETIF-ECHARD, *Scriptores O. P.*, II, p. 29 à 31; RENAUDET, *Préréforme*, p. 404, 469, 594, 659, 593. Né vers 1460-1470, étudia à l'université de Paris sous le nominaliste Johannes Major. Se convertit au thomisme et entra chez les Dominicains en 1503. Lecteur à Paris à partir de 1505. Mourut à Malines en 1514. Altamura l'inscrit sous l'année 1522 et lui donne 83 ans à sa mort, ce qui ne correspond pas aux chiffres donnés ci-dessus d'après Quétif-Echard.

(3) Valentin Tschudi, dans une lettre où il décrit à Ulrich Zwingli les débats des Sorbonniques, cite Jean Major parmi les autorités qu'ils substituent aux Pères de l'Eglise. HERMINJARD, *Correspond.*, I, nº 19, lettre de Paris, 22 juin 1518.

(4) *Acutissimæ subtiles ac fæcundæ quæstiones physicales in libros octo physicorum et in tres libros de anima Aristotelis*, 1510. Je me suis servi de l'édition 1521, Jehan Petit.

(5) *Secunda Secundæ Sommæ S. T. ab eo recognita et accurata*, 1512.

(6) *Liber octavus physic.*, q. Iª, art. 1; an mundus potuit esse ab æterno — ad secundam conclusionem.

(7) *Lib. VIII*, q. Iª, art. 1, 2.

(8) Quartodecimo arguitur quod ratione naturali potest demonstrari inceptio mundi quia phisici nihil posuerunt nisi ratione coacti... Item ubi articuli fidei possunt demonstrari vel ad sensum cognosci ut quod Christus patitur vel quod

Quant à ses commentaires sur le *De Anima*, ils exposent tout au long la psychologie de saint Thomas, mais ne touchent qu'en passant la question de l'immortalité. Averroès n'y est pas nommé. Crockart réfute de préférence le platonisme et l'origénisme qui supposent les âmes éternelles ou créées avec le monde [1].

L'année même où Pierre de Bruxelles publiait ses commentaire sur le *De Anima*, Budé étudiait ce traité [2]. Il le dit à Lascaris, alors à Milan, mais il se plaint de l'obscurité d'Aristote : l'étude de la *Métaphysique* et du *De Anima* lui semble difficile sans commentaire [3]. Il lut donc les commentaires de Bessarion sur la *Métaphysique*, probablement dans l'édition de H. Estienne (1515), ceux de Thémistius, les traductions d'Argiropoulos [4]. Et quand dix ans plus tard, il eut fini cette

Deus sit omnipotens (*In VIIIum physic.*, q. II, art. 4); *ibid.*, q. III, art. 5 : an Deus esse possit demonstrari — il soutient l'affirmative, évidemment.

Au moment où Pierre de Bruxelles arrivait à Paris, Le Fèvre d'Etaples expliquait au collège Lemoine le *De Anima* d'Aristote (1504-1505). Il existe un résumé de son cours dans les cahiers de Beatus Rhenanus (*Bibl. de Schlettstadt*, ms. 435). Le Fèvre d'Etaples ayant fait plusieurs séjours en Italie, j'aurais aimé savoir comment il a traité le problème. Mais je ne pouvais entreprendre un pareil voyage pour si peu; Le Fèvre d'Etaples étant antérieur à Pomponazzi n'offrait qu'un intérêt secondaire pour mon livre. Le très complaisant conservateur de la bibliothèque n'a pu rien me transmettre non plus, le manuscrit étant très détérioré et très difficile à lire. Je regrette que M. Renaudet, qui a consacré une belle étude à Le Fèvre d'Etaples et qui signale ce manuscrit, ne l'ait pas analysé. Si le problème de l'immortalité est la pierre de touche des esprits au XVIe siècle, il est probable que l'examen de la doctrine de Le Fèvre d'Etaples sur cette question fixerait son attitude à l'égard du rationalisme. Il a bien publié une introduction au *De Anima* de Thémistius, mais elle est purement philologique et sans le moindre intérêt (*Aristot. de anima libri tres una cum J. Fabri Stapulensis in eosdem introductione; Themistii commentatiuncula*. Basileæ, MDXXXVIII, B. N., Rés. R 1847).

(1) *Acutissimæ .. quæstiones in tres libros de Anima*, lib. III, q. IIIa, art. 5.

(2) En 1502, il avait traduit et publié le *De Placitis philosophorum* qui contient toute une section sur l'âme et l'idée que les anciens philosophes s'en sont faites (*Opuscul.*, p. 511 et suiv.).

(3) DELARUELLE, *Répertoire*, no 1, p. 2, lettre de 1510.

(4) Lettre à Lamy, du 2 mai 1520, DELARUELLE, *Répertoire*, lettre 68; *Lucubrationes*, p. 301 à 303 : « De Aristotele in eadem tecum sum sententia, prorsus eum ut in humanis et sublimibus rebus omninoque in interituris et mathematicis, acrem eximium et absolutum fuisse sentiam : non item in æternis et cælestibus. Ad ea enim ipse parum mihi vel obnixe vel feliciter appulisse animadversionem videtur atque contentionem accommodasse. Docere hoc præcipue possunt τὰ μετὰ τὰ φυσικά, quorum interpres Bessario fidelis magis quam elegans aut jucundus mihi . visus est in reliquis Argyropylus non spernendus. Laboris autem nobis compendium Themistius magnum attulit ad eos libros quos Aristoteles intelligi vulgo noluit » (*Lucubr.*, p. 303).

étude, il s'aperçut que la philosophie d'Aristote était un mauvais fondement pour la foi et que le philosophe était « malhabile à parler des choses éternelles ». P. Lamy était aussi de cet avis. Sans doute, Budé avait depuis dix ans pris contact avec les gens et les idées d'Italie. En 1511, il se plaignait à Nicolas Bérauld que certaines gens ne goûtent que ce qui est italien (1). En 1520, il envie ceux qui, comme Longueil, ont le bonheur de franchir les monts pour connaître Bembo et Sadolet (2).

Entre temps, il avait dans son *De Asse* (1515) effleuré la question de l'âme, mais en philologue plutôt qu'en philosophe. Il reproche à Cicéron d'avoir mal compris la définition de l'âme par Aristote (3). Il a traduit ἐντελέχεια par mouvement, dit Budé, comme si Aristote avait écrit ἐνδελέχεια. Et reprenant la définition de l'âme d'Aristote, il la traduit ligne par ligne, invoque en sa faveur les commentateurs, Thémistius surtout, « le plus clair traducteur d'Aristote », et soutient que ἐντελέχεια veut dire énergie et non mouvement et désigne la perfection du corps et de l'actuation de ses puissances (4). Aristote non plus n'a jamais dit que l'âme était faite de quintessence comme le soutient Cicéron. Aussi, il est naturel que les Grecs modernes, Bessarion, Argiropoulos, l'aient pris à partie. Seul Politien l'a défendu, mais « pour faire parler de lui, plutôt que que pour défendre Cicéron ». Evidemment, ce dernier s'est trompé, il applique à l'entéléchie ce que le philosophe grec disait du *mens* ou νοῦς, l'intellect agent des modernes. Cela explique que l'entéléchie soit immortelle pour

(1) DELARUELLE, *Répertoire*, nº 2, p. 5 (du 25 mars 1511).

(2) DELARUELLE, *Répertoire*, nº 62, p. 106, lettre à Ruzé, du 6 mars 1520. Il était allé en Italie, en 1501 et 1505, dix ans plus tôt (DELARUELLE, *Budé*, p. 82 et suiv.). Autre éloge de l'Italie au début du deuxième livre de la Philologie (*Lucubrat.*, p. 60)

(3) Voici le texte de Cicéron critiqué par Budé : Aristoteles longe omnibus præstans et ingenio et diligentia cum quatuor nota illa genera principiorum esset complexus, e quibus omnia orirentur, quintam quamdam naturam censet esse e qua sit mens...... Quintum genus adhibet vacans nomine; et sic ipsum animum ἐντελέχειαν appellat novo nomine, quasi quamdam continuatam motionem et perennem (*Tusculanes*, I, X).

(4) Animam primam esse perfectionem corporis, id est entelechiam; quod quidem corpus potestate in actum prodeunt vitam habeat (*De Asse*, p. 8 de l'éd. de 1527).

Cicéron, tandis que Aristote l'a crue mortelle et unique pour tous les hommes. On reconnaît la thèse d'Averroès [1]. A partir de 1515 donc Budé soupçonne les problèmes soulevés par la renaissance de l'aristotélisme. Mais il n'a pas vu la portée de cette discussion. Au fond, c'est toute la question de l'immortalité qui se pose dans cette définition de l'âme, celle qu'adopte Budé étant la base de l'alexandrisme [2]. Mais Budé n'insiste pas. Il a trouvé cette discussion de philologie dans les traducteurs et l'a relevée; il ne soupçonne pas l'effervescence qui règne dans les Universités italiennes, ni avec quelle passion les philosophes vont s'acharner sur ce mot d'entéléchie, jusqu'à ce que Rabelais, promenant Panurge au royaume de quintessence, close le débat — à son habitude — par un jeu de mots des moins attiques [3]. Comme tous les premiers humanistes français, Budé a la foi très sincère [4] et l'écroulement même de la philosophie scolastique le laisse sans inquiétude sérieuse. Pourtant, en 1526, il traduit en latin le *De Mundo* d'Aristote et celui de Philon qu'il joint ensemble « comme à Thésée Hercule », ou « à un Aristote païen un Aristote religieux [5] ». Philon, en effet, soutient la création [6] et par là s'oppose à l'hérésie aristotélienne de l'éternité du monde. On voit tout de suite que Budé sur les questions dogmatiques défend l'orthodoxie.

Erasme a glissé dans son colloque *Puerpera* (1526) [7] ses idées sur l'âme. Elles sont sans originalité, si ce n'est dans l'expression qu'il leur donne. Famulla, naïve et simple, s'imagine les âmes sous la forme de petits enfants : c'est ainsi qu'elle les a vues peintes; et elle se demande pourquoi on ne

(1) Toute cette discussion, un hors-d'œuvre dans le *De Asse*, est contenue dans les pages 6 v° à 9 de l'éd. de 1527, chez Bade Ascensius, 9 v°-11 dans celle de 1542, chez Vascosan.

(2) Autres allusions à l'immortalité : *De transitu Hellen.*, I, p. 137, 221 et suiv

(3) Voir chap. VIII, début et fin

(4) Voir DELARUELLE, *Budé, les idées maîtresses*, p. 189 et suiv.

(5) Préface à Jacques Toussain, p. 442.

(6) *Budæi Lucubrat.*, p. 461 et suiv.

(7) *Colloq.*, I, p. 331 et suiv. (édit. Tauchnitz, Leipsig, 1829).

leur met pas des ailes, comme aux anges, puisqu'on dit qu'elles volent au ciel. Eutrapel lui explique alors que l'âme invisible se reconnaît à ses opérations : il lui commente la définition classique d'Aristote (1). Les diverses fonctions qu'elle exerce dans le corps sont pourtant l'œuvre d'une même substance ; il n'admet même pas le développement de l'âme au sein de l'embryon, successivement doué d'une âme végétative, sensible, raisonnable ; cette dernière, le corps la reçoit dès son début (2). Les relations de l'âme et du corps sont des plus simples ; l'âme est comme le pilote qui, guidant le navire, se déplace avec lui, ou « comme l'écureuil qui tournant sa cage tournante, tourne lui-même avec elle ». Mais la question de l'immortalité n'y est même pas posée. Serait-ce parce que les voyages d'Erasme en Italie (3) et son séjour à Padoue (4) sont antérieurs à Pomponace ? Plus tard, des doutes lui viendront et en condamnant son *Cato christianus*, le 23 septembre 1542, la Sorbonne lui reprochera de dire que « la résurrection est probable (5) ».

II

Nous voilà arrivés en 1530 et aucun des traités que nous avons analysés ne nous donne la preuve qu'en France à cette date le rationalisme italien soit bien puissant. L'abondance de ces traités, pourtant, est un indice que la question est posée. Ne faudrait-il pas attribuer à la même cause la renaissance du platonisme qui se fait vers cette époque ? Brucker remarque avec sagacité que le néo-platonisme de Ficin est né en Italie

(1) Anima est actus corporis organici physici, vitam habentis in potentia.

(2) On a vu plus haut (p. 167, art. Houppelande) que ces détails sont en réalité une réfutation de l'averroïsme.

(3) 1506 et 1513.

(4) 1506-1507. Pourtant Erasme estimait beaucoup le centre de Padoue. Dans le *Colloquium senile* (1524), le chanoine hollandais Eusebius va à Padoue étudier la théologie et la médecine (*Colloq.*, I, p. 254).

(5) Du Plessis d'Argentré, *Collectio judic.*, II, p. 229, col. 2.

par réaction contre l'incrédulité d'Averroès et d'Alexandre [1] et Ficin lui-même estime que, puisque la prédication religieuse est impuissante à détruire une impiété si répandue, il y faut employer une plus grande puissance, c'est-à-dire les miracles ou « une religion philosophique que les philosophes écouteront avec plaisir et qui peut-être les persuadera [2] ». Cette religion philosophique, c'est le platonisme, qui, depuis saint Augustin, était tenu pour la philosophie la plus proche du christianisme [3]. Ficin, en traduisant Platon, avait encore accentué sans s'en douter la ressemblance, et le néo-platonisme de la Renaissance où s'amalgamaient les platoniciens, les alexandrins, la Kabbale, les rêveries des Chaldéens, de Zoroastre, de Trismégiste et de Pythagore, le tout réuni dans un but apologétique, est évidemment plus près de la théologie chrétienne que de la philosophie de Platon [4].

Or, la traduction de Platon par Ficin est imprimée à Paris en 1518 [5], puis en 1522 et 1533. Le *Timée* paraît en grec en 1538 et avait été précédé en 1530 par le Commentaire de Proclus [6]. C'est précisément vers cette date qu'il faut placer l'une des premières œuvres platoniciennes françaises, et elle a trait à l'immortalité : « *De l'excellence et immortalité de l'ame, extrait non seulement du Timee de Platon, mais aussi de plusieurs aultres grecz et latins philosophes, tant de la pythagorique que platonique famille par maistre Amaury*

(1) *Hist. phil. crit.*, IV, p. 63 : Et alii platonicam philosophiam huic veneno (impiété d'Averroès et d'Alexandre) opponi antidotum posse judicabant.

(2) *Theol. plat.*, proœmium, p. IV.

(3) Eos (Platon et ses disciples) omnes cæteris anteponimus, eosque nobis propinquiores fatemur. *De civ. Dei*, VIII, IX. Ficin (*Theol. plat.*, proœmium, p. IV) : Platonicos mutatis paucis christianos fore. Erasme vers la fin de l'*Encomium Moriæ* (I, p. 396 de l'éd. Tauchnitz, Leipsig, 1829) fait un assez long rapprochement entre le christianisme et le platonisme. Pour la contamination du platonisme sur la théologie des Pères, voir FOUILLÉE, *Platon et le Platonisme*, II, livre V, p. 421 et suiv.

(4) BRUCKER, *op. cit.*, IV, p. 44-45 et 58-59.

(5) Chez J. Petit ; 1522 chez J. Bade. Je dois noter cependant que le livre de Champier sur la philosophie platonicienne (1516) avait préparé cette renaissance.

(6) Toutes ces dates sont empruntées à la belle étude de M. A. LEFRANC, *Hist. litt. de la Fr.*, 1895.

Bouchard, maistre des requestes ordinaires de l'hostel du roy (1) ». L'auteur, compatriote de Briand Vallée, ami de Tiraqueau, de Pierre Lamy et de Rabelais, est plus connu pour sa défense du sexe féminin (2) contre les attaques de Tiraqueau que pour son traité platonicien, inédit du reste.

Le manuscrit est composé de 103 feuillets de beau parchemin enluminés avec beaucoup de goût, tant pour la pureté du dessin que pour la fraîcheur des couleurs. Il porte sur le premier feuillet les armes de François Ier entourées de son initiale répétée avec d'autres dessins et commence par une dédicace de 20 pages au roi. Evidemment, il lui a été offert. Il a dû être écrit entre 1531 et 1533. En effet, l'auteur dans la dédicace prend le titre de « maistre des requestes ordinaires de l'hostel du roy », titre qu'il acquit en 1531 (3). Il y loue le *Traité de l'âme* de Cassiodore et le *Timée*. Or, l'édition *princeps* de Cassiodore est de 1533 (4) et celle du *Timée* grec de 1532. Bouchard semble même dire que c'est sur la demande de François Ier qu'il a entrepris cette adaptation des deux traités en question. Mais sa manière n'est ni celle de Cassiodore ni

(1) *Bibl. Nat., manuscr. franç., ancien fonds, 1991*. Dix ans plus tard, le platonisme s'épanouira en une œuvre de même nature, mais de source plus pure. La croyance à l'immortalité fait aussi le fond du 2e livre de la *Parfaite Amie* (Dolet, 1542. Je cite d'après la réimpression de Gohin, Paris, 1909). Quand l'amie après la mort de l'amant sera ennuyée de vivre, il lui suffira de se souvenir des enseignements de son amant : préexistence et chute des âmes, retour par la mort vers l'être aimé :

Si suis-je bien dès cette heure certaine
Que reschappés de la prison mondaine
Irons au lieu qu'avons tant estimé....
Là reunis et nous recognoissants
Serons toujours (non par foys) jouyssants
Et à jamais vivants amys ensemble (vers 1101 et suiv.).

Toute la fin du 2e livre (vers 1044 à 1127) est une description de la vie éternelle, mélange assez libre du *Phédon* et de la description des îles fortunées du *Critias*, idéal de paradis païen semblable à une cour galante et luxueuse.

(2) 1522 : τῆς γυναικείας φύτλης, écrit contre le *De Legibus connubialibus* (1513). Voir article de M. A. Lefranc, dans *Revue Et. Rabel.*, 1904, p. 82, et un autre de Barat, *ibid.*, 1905, p. 138 et 253 et suiv. Pour la vie de A. Bouchard, voir Haag, *France protestante*, II, p. 413.

(3) Haag, art. cité.

(4) *Aurelii Cassiodori variarum libri XII; item, de Anima liber unus recens inventi et in lucem dati a Mariangelo Accursio*, Augustæ Vindelic. (Augsbourg), ex ædibus Henrici Silicei, 1533.

celle du *Timée*. Cassiodore est un chrétien qui a lu Platon; Bouchard ne se souvient que de Ficin; autant le style du premier est simple, autant celui du second est subtil et précieux, fleuri, de plus, de citations très nombreuses de Pythagore, Linée, Orphée, que lui fournissait l'ouvrage de Marsile Ficin : *Theologia platonica de immortalitate animorum*.

Peut-être même faudrait-il chercher dans cette parenté littéraire l'explication d'une phrase de Rabelais relative à ce livre. Rabelais publia à Lyon, en 1532, un manuscrit apocryphe que les deux compères avaient acheté à Lyon même en 1530 [1]. Il le fait précéder d'une lettre à Am. Bouchard, où il lui dit : « J'attends de jour en jour ton charmant nouveau petit livre, sur l'architecture du monde, qui doit avoir été tiré des plus saints écrins de la philosophie. Il n'est, en effet, aucun de tes écrits — publiés ou manuscrits — qui n'ait le parfum de cette doctrine mystérieuse et étrangère et qui ne soit directement tiré de cet antre terrible, dans lequel, selon Héraclite, se cache la vérité ». Et il ajoute, en grec, qu'il n'oublie pas le très aimable typographe Gryphius. Haag admet comme vraisemblable que le livre auquel fait allusion Rabelais soit notre manuscrit parce qu'il contient, en effet, une explication de tout l'univers [2]. On verra tout à l'heure par l'analyse du livre que cette hypothèse n'est guère acceptable sous cette forme. Non, le traité de Bouchard ne traite que de l'immortalité et ne mérite en rien le titre *De Architectura mundi*. Mais celui de Ficin, d'où il est tiré, est réellement, lui, une encyclopédie, qui, nous élevant d'abord de l'homme à Dieu [3] pour en admirer les perfections [4], redescend ensuite de Dieu à l'homme [5], s'arrête à nous faire admirer les sphères

(1) *Ex reliquis venerandæ antiquitatis : Lucii Cuspidii Testamentum. Item contractus venditionis antiquis Romanorum temporibus initus.*

(2) Article cité.

(3) Livre I

(4) Livre II.

(5) Livre III.

célestes [1], et où l'on trouve, outre toutes les propositions émises depuis Platon sur l'âme et réunies par Ficin en quatorze livres, « tout ce que les anciens ont écrit sur l'essence divine, les idées, la Providence, l'âme du monde, les intelligences, les sphères célestes,... les quatre éléments,... la matière et la forme,... le mouvement,... les démons,... les miracles... » et bien d'autres problèmes qu'énumère complaisamment l'éditeur de l'édition parisienne de 1549 [2]. Le *Timée* aussi contient un système du monde et une explication de l'univers. Dès lors, on peut faire une double hypothèse. Ou bien la phrase de Rabelais ne vise pas le traité de l'*Excellence de l'immortalité de l'âme*, mais une adaptation plus large du *Timée*, ou bien si c'est à ce traité que Rabelais fait allusion, il ne l'avait pas lu et se fiant aux dires de son ami, il croyait que tout le *Timée* y était contenu; ou encore ce traité était bien de 1532 une compilation du *Timée* et de Ficin, mais l'auteur, ne l'ayant pas fait imprimer, l'a réduit et en a seulement gardé ce qui avait trait à l'immortalité. Dès lors, rien n'empêcherait d'admettre qu'il ait été composé avant 1533 puisqu'il ne doit rien à Cassiodore, la préface seule serait postérieure à cette date.

Il serait parfaitement inutile de résumer ici ce livre dont l'auteur ne paraît pas soupçonner Averroès ni Pomponace : il dit seulement dans sa préface : « Les vulgaires philosophes, après avoir lu les livres de Democrite, de Crysippus et d'Epicure ont pensé l'âme estre corporelle, non persuadés d'aulcune interieure raison, mais les exterieures operations ayant une seulle consideration ». Le résumer serait du reste fort difficile, la langue en est celle qu'écrivaient Briçonnet, Marguerite de Navarre, et les mystiques du temps. Voici les titres de quelques chapitres de ce livre; c'est ce qu'il contient de plus clair, et ils nous serviront à expliquer quelques termes un peu vifs de l'ami de Bouchard, maître François Rabelais :

Chapitre II [3] : « De l'origine et naissance des âmes et par

(1) Livre IV.

(2) *Bibliopola ad lectorem*, p. II.

(3) HAAG (art. cité) donne la liste de tous les chapitres, mais d'une façon légèrement inexacte et incomplète. J'ai rectifié et complété sur le manuscrit.

quelles raisons les platonicques ont de leur principe et commencement opiné ».

Chapitre III « De quel lieu et comment l'âme descend au corps humain ».

Chapitre IV : « En quel temps l'âme est au corps infuse, et par quelle part elle entre au corps et par quelle part aussi elle en sort ».

Les autres chapitres sont consacrés à l'immortalité selon la « Platonicque achademye », c'est-à-dire selon Ficin. Ceux que nous venons de citer agitent des questions que la scolastique et la médecine avaient longtemps débattues sans les résoudre [1]. On verra un jour comment l'ami de Bouchard, Rabelais, y répondra [2].

Rien dans les traités que je viens d'étudier ne paraît dénoter la pénétration des idées italiennes.

L'inventaire des librairies du temps conduit aux mêmes conclusions. Sans parler de celles où l'on ne trouve que des Heures et des livres de piété [3], les librairies les mieux achalandées ne semblent pas munies de livres hétérodoxes d'origine italienne. Chez Jean Frichon, en 1529 [4], c'est Erasme qui domine de beaucoup : *Adages*, *Colloques*, *Enchiridion*, *Eloge de la folie;* parmi les latins, Cicéron : le *De Officiis*, le *De Finibus* et plusieurs traités intitulés : *Tullius*, *De Anima*, le *Songe de Scipion* évidemment; quelques rares exemplaires du Pline de Forben, et de Sénèque. Les Grecs ne sont représentés que par quelques traités de Lucien, dont seize exemplaires du *De Sectis* et huit opuscules non désignés, (sans doute ceux qu'avaient traduits et publiés Erasme et Morus,

(1) A vrai dire, elles sont beaucoup plus anciennes que la scolastique. Voir par exemple sur le temps où l'âme est infuse au corps les opinions des philosophes anciens dans PLUTARQUE, *De Placitis philos.*, IV, 21, p. 537 de la trad. de Budé.

(2) Ch. VIII, fin.

(3) Celle de Louis Royer, par exemple. *Mémoires de la Société d'Hist. de Paris et de l'Ile de France*, XXI (1894), p. 53 et suiv.

(4) *Ibid.* — M. L. AUVRAY arrive à la même conclusion dans son étude sur *La bibliothèque de Claude Bellièvre* (1530) publiée dans les *Mélanges E. Picot*, II, p. 333-363. Par contre la bibliothèque du château de Blois contenait, en 1518, deux exemplaires du *De Natura deorum* et deux du *De divinatione* (*Biblioth. du château de Blois* par P. ARNAULDET, dans le *Bibliographe moderne*, 1905, p. 373 et suiv.).

en 1506)[1], et un exemplaire des *Œuvres* en grec. Parmi les Italiens, je ne relève que Laurent Valla : les *Elégances*, *in Pogion*, *De Natura oculorum*, *De Natura simplicium*, *De Natura partium*, *De Quæstionibus phisistis* (sic); 5 exemplaires *De Voluptate;* M. Ficin : 16 exemplaires du *De Triplici vita.*

Il semble donc qu'on doive reporter l'influence de la philosophie italienne après 1530. C'est à partir de 1528 et surtout de 1532 que l'exode des Italiens vers Paris devient important. Ce n'est pas à dire qu'il n'y ait pas d'incrédules en France avant 1530 ; les « libertins » existaient depuis longtemps, et nous en donnerons ailleurs des preuves. Erasme dont nous venons de constater la vogue toute-puissante, est déjà bien frondeur en matière religieuse : il n'est pas rationaliste, car s'il a une tendance à simplifier le dogme et à éliminer des pratiques pieuses, il n'a jamais essayé de se passer de la Révélation: il aurait pu — avec plus de logique et de caractère — aboutir au protestantisme, mais non au rationalisme. Seulement, s'il est vrai que l'Italie a orienté d'une façon définitive le rationalisme moderne, si elle a fixé les points à discuter, et la façon de poser la discussion, c'est surtout après 1530 qu'elle a agi sur la pensée française.

Même après cette date, il semble que les premiers libres penseurs français jusqu'en 1542 aient peu connu la pensée italienne. Leurs arguments, leur tournure d'esprit en font les successeurs de Rutebœuf et de Villon beaucoup plus que les élèves de Pomponazzi.

III

Rabelais, par exemple, dans ses deux premiers livres (1533-1535), attaque ouvertement les miracles : nulle part, il ne nous offre l'expression du déterminisme. Ses railleries ont donc

(1) Voir PLATTARD, *L'Œuvre de Rabelais*, p. 204-205.

bien moins de portée que les articles des *Commentaires* de Dolet, disciple immédiat de Pomponazzi et par lui de Cicéron.

Il faudrait peut-être, en abordant la question des miracles, distinguer, avec M. Lecky (1), les miracles des légendes du moyen âge, ceux de l'Ancien Testament, ceux de Jésus-Christ. Beaucoup, en effet, — et l'Eglise elle-même fait cette distinction — ont attaqué les premiers sans mettre en doute les derniers. C'est le cas des protestants : « En ce qu'ilz (les catholiques) nous demandent miracles, dit Calvin (2), ilz sont desraisonnables. Car nous ne forgeons point quelque nouveau Evangile : mais nous retenons celuy, pour la verité duquel confirmer, servent tous les miracles que jamais et Jesus Christ et ses apostres ont faicts. On pourroit dire qu'ilz ont cela particulier oultre nous qu'ilz peuvent confirmer leur doctrine par continuelz miracles, qui se font jusques au jour d'huy. Mais plustost ilz alleguent miracles qui pourroient esbranler et faire doubter un esprit, lequel autrement seroit bien en repos : tant sont ou frivoles ou mensongiers ». Il ne faisait que résumer l'un des griefs des réformés et, avant eux, des humanistes français contre les légendes dont la piété crédule du moyen âge avait auréolé certains saints. Nous avons vu Pomponazzi attaquer la légende des stigmates de saint François d'Assise et de sainte Catherine de Sienne. En 1521, G. Briçonnet défendit aux Cordeliers de Meaux de représenter dans leur église ou quelque part que ce fût saint François stigmatisé. L'affaire fut portée devant le Parlement qui donna tort à l'évêque (3). Erasme, dans son colloque *Exequiæ seraphicæ* (1531), raille également (4) les plaies du saint, ainsi que la mode alors régnante de revêtir en mourant l'habit franciscain, et les privilèges (5) de l'ordre

(1) *Rising and influence of Rationalism*..., I, p. 182.

(2) Lettre à François Ier, en tête de l'*Institution chrétienne*, Bâle, 1536; éd. A. Lefranc, fasc. I, p. XVII-XVIII.

(3) *Herminj.*, I, p. 67-68, note.

(4) *Colloques*, II, p. 193-209.

(5) On sait que Longueil lui-même avait fait cet acte de piété, dont le raille Erasme dans ce même dialogue.

séraphique qui, selon le naïf Théotime, assurait à ses membres le ciel immédiatement après la mort, sans effort pour le gagner durant la vie. Il est vrai que certains prédicateurs franciscains lui fournissaient sur ce sujet des armes faciles (1). Dans un autre de ses colloques, *Exorcismus sive spectrum*, il raconte l'histoire d'apparitions merveilleuses simulées par un prêtre et acceptées comme réelles par un autre nommé Faunus, d'exorcismes ridicules qui montrent jusqu'où peut aller la naïveté des uns aussi bien que la ruse entreprenante des autres, et il conclut : « Jusqu'ici, je ne me fiais pas beaucoup aux fables qu'on raconte à propos des spectres, mais désormais j'y croirai beaucoup moins encore, car je soupçonne que ce sont des hommes crédules et semblables à Faunus qui rapportent comme vraies dans leurs livres des histoires inventées par la même ruse (2) ». Plus tard, en 1543, Claude Despences fera scandale en disant en chaire que « la légende dorée est une légende de fer et pleine d'absurdités ». Il dut se rétracter en deux sermons et ne réussit jamais à faire oublier cette imprudence (3).

Rabelais ne manque jamais l'occasion de railler ces croyances, par exemple, celle de saint Nicolas. Panurge, voulant imiter ce saint, met une partie de l'argent que lui a rapporté la croisade à marier « non les jeunes filles, car elles ne trouvent que trop de maris, mais grandes vieilles sempiterneuses qui n'avaient dents en gueulle (4) ». Ou bien, il raille

(1) DU PLESSIS D'ARGENTRÉ (I, 290; II, 319) cite le cas de Franciscains qui prêchent que qui porte l'habit de saint François ne peut être damné, que le Saint descend une fois par an en purgatoire pour en tirer les âmes de ceux qui ont appartenu à son ordre, qu'en recevant les stigmates il souffrit autant que Jésus-Christ, que sa conception fut annoncée par un ange, qu'il naquit dans une étable entre un bœuf et un âne, qu'il est un second christ, etc. Voir aussi sur ce sujet RENAN, *Averroès et l'averroïsme*, II, II, p. 260.

(2) Quelques années après l'époque qui nous intéresse, Marguerite DE NAVARRE consacra aux faux miracles la 65e nouvelle de l'*Heptameron* (VIIe journée).

(3) Legendam auream legendam esse ferream et rebus absurdis plenam, LAUNOY, *Hist. Gymn. navarensis*; NICÉRON, *Mém.*, XIII, art. sur Cl. Despences. De Launoy ajoute qu'en cela Despences était de l'avis de M. Cano qui pourtant joua un rôle au Concile de Trente et qui a écrit (*De Locis theolog.*, II, 6) : « Eam homo scripsit ferrei oris, plumbei cordis, animi certe parum sinceri et prudentis ».

(4) II, XVII.

ceux qu'attirent les pèlerinages célèbres, comme les pèlerins de saint Sébastien qui croient que « saint Sebastien donne la peste, saint Antoine met le feu aux jambes, saint Eutrope fait les hydropiques, saint Gildas les fols, saint Genou les gouttes [1] ». Saints guérisseurs ou « jeteurs » de maladies, Rabelais les traite dès lors comme dix ans plus tard fera Calvin au *Traité des Reliques*.

Mais, en réalité, le peuple demeurait très crédule. Des miracles, mais n'en arrivait-il pas tous les jours? En 1516, à Poitiers, un fou fait tomber le précieux sang sur le corporal « et estoit la consecration de vin blanc; dont il advint un beau miracle, car sitost, qu'il fut tombé sur les corporaux sacrez il devint rouge ». En 1552, des brigands qui ont mangé des hosties volées sont brûlés par un feu mystérieux qui leur sort des entrailles [2]. Dans le même ordre de miracles surprenants, il faut lire le joli tour que fit le diable à une Bordelaise, qui, croyant parler à un avocat, dit au malin qu'elle se donnait au diable si elle était coupable d'un vol dont on l'accusait. Le diable la prit au mot et l'emporta dans la mer, puis sur sa maison, sur l'église, « et de là... sur une grosse tour de la ville de Bordeaux et fust illec bruslée toute vive en la presence de tout le peuple, qui fust une chose fort espouvantable... à veoir, dont Dieu nous vueille tous garder... [3] ». En 1518, une jeune fille « impotente de tous ses membres depuis treize ou quatorze ans, corbée et contrefaicte tellement que ne se pouvoit ayder ne mouvoir » fit une neuvaine à Notre-Dame de Lorette. A la fin de la messe qui clôturait sa neuvaine, elle fut guérie [4]. En 1528, les luthériens ayant mutilé une Vierge qui

(1) I, XLV. Voir sur les saints jeteurs de maladies art. du Dr Folet, *Revue Et Rab.* 1906, p. 199 et suiv.; Erasme, *Exequiae seraphicae* (*Colloq.* II, 199-200).

(2) *Journal d'un Bourgeois de Paris*, p. 35, 138 et suiv. (éd. Bourrilly).

(3) *Journal d'un Bourgeois de Paris*, p. 418, appendice. Extrait de la chronique manuscrite (Bibl. nat., fr., 17527). On trouve une histoire semblable à peu de chose près dans Saint-Romuald, *Trésor chronologique*, p. 530, sous l'année 1533. Saint-Romuald la tient, dit-il, de Delrio, *Disquisit. magic. libri sex.*, I.

(4) *Journal d'un Bourgeois de Paris*, p. 60.

était à la façade de la maison de « maistre Loys de Harlay », près de l'église du Petit-Saint-Antoine, on fait des processions expiatoires et on porte la statue mutilée à saint Gervais. « Huict jours après ou environ y eust ung enfant, lequel estoit mort au ventre de sa mere, qui eust vie, qui fust gros miracle... (1) ». En 1530, en l'abbaye de Chaumes, le tombeau de saint Dosme, évêque du Mans, est le théâtre de miracles nombreux (2). Le 23 janvier 1534, la Sorbonne délibère sur une histoire d'apparitions : une femme défunte a révélé à des vivants qu'elle était damnée. La Sorbonne, prudemment, maintient la possibilité des apparitions, mais conseille une grande réserve dans l'examen des cas particuliers « pour ne point tromper le peuple avec de fausses apparitions et par le moyen des faux miracles, le détourner de croire les véritables (3) ».

Mais les miracles continuels, ce sont ceux que la piété des fidèles sollicitait sans cesse du ciel. Toutes les fois qu'une trop longue sécheresse, ou une pluie continue, ou une gelée excessive menaçait les récoltes, on descendait les châsses de « Madame sainte Geneviève et de saint Marceau » ou de saint Germain, « le noble, riche et precieux chef de Mons. Saint Jehan-Baptiste, des reliques de la sainte Chapelle », ou celui de saint Philippe, les reliques de la sainte Chapelle elle-même (couronne, clous et vraie croix), et on s'en allait « en fort honneste procession » à l'une des églises de la capitale. Chaque année a sa procession, et l'éclat en est tel que les chroniqueurs

(1) DRIARD, *Chronique Parisienne*, p. 133. Le *Journal d'un Bourgeois de Paris*, p. 294, raconte la même chose, mais il met deux enfants. Il est vrai qu'il ne dit point qu'ils fussent morts au ventre de leur mère.

(2) *Journal d'un Bourgeois de Paris*, p. 346.

(3) DU PLESSIS D'ARGENTRÉ, II, p. 120. Driard raconte la même histoire et nomme la femme en question. En 1526, l'âme de sœur Alix de Trésieux, décédée, avait apparu à sœur Antoinette de la Grollée, du 16 février au 21 mars, au monastère de Saint-Pierre de Lyon; et l'aumônier de François Ier avait écrit le récit de ces apparitions (1529) (LA CROIX DU MAINE, I, 8).

nous les rapportent comme un événement important (1). Ils ne manquent pas d'en signaler le résultat merveilleux. En 1517, la sécheresse est telle qu'il n'y a plus d'herbe ; la Seine est si basse que les marchandises qui viennent par eau « comme vin, boys, foings » sont rares et ne peuvent arriver. On fait une procession solennelle de la châsse de sainte Geneviève : « dont depuys ne cessa de plouvoir par l'espace de troy moys ou environ (2) ». En 1521, c'est la famine; nouvelle procession; et pendant qu'on faisait la procession, « par les bonnes prieres de la glorieuse Vierge Marie et de Madame saincte Genevieve, arriverent à Paris cinq grands bateaux chargez de bled où il pouvoit avoir quatre cents muidz de bled, mesure de Paris (3) ». Mais la grande année, ce fut 1529. Il gela si fort qu'on crut toutes les vignes perdues, « car les gros glaçons pendoient aux bourjons et grappes » ; les paroisses suburbaines organisent des processions et miraculeusement « tous les matins survenoit ung broillas qui faissoit cheoir toute la glace et gelée ». On multiplia les pèlerinages. Une partie des vignes gelèrent « et est certains que, sans la grace de Notre-Seigneur tout universellement estoit perdu. Dieu nous fist miracle tout evident et fust ceste année dicte et jugée année des miracles (4) ».

(1) Voici le détail des années qui précèdent 1530.

1517.	Contre la	sécheresse	*B. de Paris*,	p. 50-51.		
1521.	—	famine	—	p. 83.	VERSORIS,	p. 110.
1522.	—	pluie	—	p. 16.	DRIARD,	p. 70-71,
1523.	—	pluie	—	p. 127.	—	p. 78.
1524.	—	sécheresse	—	p. 140.	—	p. 93.
1525.	—	guerre			—	p. 113.
1527.	—	pluie	VERSORIS,	p. 197.	—	p. 126.
1529	—	gelée	—	p. 217.		
1529.	—	guerre . le 7 juillet			—	p. 141.
1530.	—	pluie			—	p. 151.

(2) *Journal d'un Bourgeois de Paris*, p. 51.

(3) *Ibid*., p. 83.

(4) VERSORIS, *Livre de raison*, p. 218. Salmon Macrin a écrit aussi deux hymnes sur ce sujet, où le déluge de Deucalion, la punition des Titans, le meurtre perpétré par Lycaon s'entremêlent dans un beau désordre lyrique aux prières du poète : I *De Pluviis et tempestatibus ad Deum* (*Hymn*., p. 107-108), 14 strophes de 4 vers; II. *Lætatur ob redditam serenitatem* (36 vers). Ces pièces sont de 1537

Ecoutons maintenant le rire de Rabelais; avec quelle malice il raille la pompe de la procession, la majesté des chants, le style même de l'oraison de la messe qu'il parodie, la joie, puis la déconvenue des assistants :

« Car un jour de vendredy, que tout le monde s'estoit mis en devotion, et faisoit une belle procession, avec force letanies et beaux preschans, supplians à Dieu omnipotent, les vouloir regarder de son œil de clemence en tel desconfort, visiblement furent veues de terre sortir grosses gouttes d'eau, comme quand quelque personne sue copieusement. Et le pauvre peuple commença à s'esjouir, comme si c'eust esté chose à eux profitable, car les aucuns disaient que de humeur il n'y en avoit goutte en l'air dont on esperast avoir pluye et que la terre suppleoit au default. Les aultres, gens scavans, disoient que c'estoit pluie des antipodes, comme Seneque narre au quart livre *Questionum naturalium...;* mais ils y furent trompés. Car la procession finie, alors que chascun vouloit recueillir de ceste rosée et en boire à plein godet, trouverent que ce n'estoit que saulmure, pire et plus salée que n'est l'eau de la mer [1] ».

Un grand miracle aussi, et que les trois chroniqueurs du temps nous ont rapporté [2], c'est la « résurrection » de Christophe Bueg, de Gennes en Anjou. Le samedi 19 septembre 1528, ce jeune homme — il avait 21 ans — fut pendu place Maubert. Avant de subir sa peine, il se recommanda à Notre-Dame de Recouvrance des Carmes. Il fut « pendu et estranglé et le bourreau le laissa pendre bien l'espace de demi-heure ». Puis, on le mit dans une charrette pour le mener au gibet. Mais quand il fut dans la charrette, il leva une jambe et commença à respirer, et le valet du bourreau lui donna un coup

(1) II, II. On n'a pas oublié que Dolet, la même année, raillait, dans son deuxième discours de Toulouse, les processions faites en vue de la pluie : « Est-ce autre chose que de la superstition que de faire promener par des enfants les troncs pourris de certaines statues dans toute la ville quand la chaleur de l'été fait désirer la pluie? » (*Oratio* IIa, p. 57).

(2) *Journal d'un Bourgeois de Paris*, p. 313-314; DRIARD, p. 135; VERSORIS, p. 210, sont d'accord pour le raconter. Le récit du *Journal d'un Bourgeois de Paris* est le plus détaillé et très curieux.

de pied et tira son couteau pour lui couper la gorge. « Lors d'advanture, il y eut une pouvre femme... qui print ledict vallet et cria en luy disant : Ha traistre, le tueras-tu? vois-tu pas que c'est un miracle? » La multitude s'amasse, on emmène le pendu aux Carmes et le roi le grâcie. L'année suivante, un jeune prêtre a la même chance, à Lyon [1]. Le 28 novembre 1540, à Castelnuovo, près de Turin, un condamné fut aussi sauvé après avoir été frappé de la hache par deux fois. On attribuait ce miracle à la Vierge. Mais Cardan qui nous le raconte suppose plus simplement que la hache était mal aiguisée ou que le bourreau y mit quelque complaisance [3]. Versoris croit de même que le jeune Bueg, en 1528, ne fut pas assez longuement « pendu ne brandillé »; mais le *Bourgeois de Paris* croit à un miracle; le condamné était innocent et la Vierge qu'il avait priée l'avait sauvé. Driard se contente de rapporter cette explication en ajoutant : *quod pie creditur*. Quant au peuple, il criait au miracle, parce que le jeune Angevin avait commencé une prière à la Vierge avant de mourir et que le bourreau ne l'avait pas laissé l'achever [4]. La Vierge, dans la circonstance, ne faisait que rééditer le miracle de saint Jacques. Un pèlerin, en passant à Toulouse, avait été faussement accusé de vol et condamné à être pendu. Mais saint Jacques, dont il allait vénérer le tombeau, était monté sur le gibet et l'y avait soutenu pendant trente-six jours [5]. Rapprochons de ces faits un chapitre de Rabelais publié quelques années seulement après [6].

(1) *Journal d'un Bourgeois de Paris*, p. 323.

(2) CARDAN, *De Rerum varietate*, XIV, LXXVI.

(3) En cela Cardan suit Pomponazzi, car le cas est classique, et Pomponazzi examinant les résurrections racontées par Pline soutient qu'il s'est trompé et que ses morts n'étaient pas morts réellement « comme cela s'est vu souvent, même de notre temps : par exemple, le voleur pendu ici à Bologne » (*De Incantationibus*, VIII, p. 103).

(4) VERSORIS, p. 210.

(6) Une verrière de Lisieux de 1527 représente ce miracle. En voir la reproduction et la liste d'autres verrières semblables dans MALE, *L'Art chrétien à la fin du moyen âge*, p. 178, 185-186.

(6) II, XIV, récit de Panurge.

Panurge raconte la façon miraculeuse dont il a échappé au supplice. Les « paillards Turcs » l'avaient mis en broche « tout lardé comme un connil » et le faisaient rôtir tout vif. « Ainsi comme ilz me roustissoient, je me recommandois à la grace divine, ayant en memoire le bon sainct Laurent, et tousjours esperois en Dieu qu'il me delivreroit de ce torment, ce qui fust faict bien estrangement. Car ainsi que me recommandois bien de bon cœur à Dieu, criant : « Seigneur Dieu, aide moy ! Seigneur Dieu, sauve moy ! Seigneur Dieu, oste moy de ce torment... », le routisseur s'endormit par le vouloir divin ou bien de quelque bon Mercure qui endormit cautement Argus qui avoit cent yeux ». Alors Panurge saisit avec ses dents un tison et le lance sous un lit. Le feu prend à toute la maison, le maître arrive et le débroche; Panurge embroche à son tour le « baschat » et se sauve, non sans s'être retourné « comme la femme de Loth » et avoir vu « toute la ville bruslant comme Sodome et Gomorre ». Le choix du supplice qui rappelle celui de saint Laurent, les litanies de Panurge, son espoir en Dieu, la façon « estrange » dont Dieu le délivre, le soin qu'il a de noter que son gardien s'endort « par le vouloir divin », le tout mêlé aux inventions burlesques de l'ancêtre de Tartarin, tout cela n'est-il pas la parodie du miracle tout récent et que sans doute les Carmes mettaient à profit, que nous venons de raconter ?

Rabelais a-t-il eu plus de hardiesse encore, et après avoir raillé les miracles contenus dans les légendes des saints ou enfantés chaque jour par la crédulité populaire, s'est-il attaqué à ceux de l'Evangile ? Ce serait évidemment d'une tout autre portée. Jusqu'ici, il est à peine protestant, par là, il deviendrait rationaliste. Il y a dans ses deux premiers livres quelques pages bien énigmatiques et je ne propose mon commentaire qu'à titre d'indication. Bien fin qui soulèvera complètement le voile et éclaircira le sourire énigmatique du grand railleur !

Epistémon a disparu dans le combat contre les trois géants

que commandait Loupgarou; on le cherche, et on le trouve « roide mort, et sa teste entre ses bras toute sanglante ». Alors Panurge, au milieu de la tristesse générale, dit : « Enfants, ne pleurez goutte, il est encore tout chault, je vous le gueriray aussi sain qu'il fut jamais. Ce disant prinst la teste et la tint sur sa braguette chauldement afin qu'elle ne print vent... Adonc nettoya tres bien de beau vin blanc le col et puis la teste, et y synapisa de poudre de diamerdis, qu'il portoit tousjours en une de ses fasques... joignit la teste et le cou bien adroitement, y mit tout autour quinze ou seize points d'agueille,... puis à l'entour un peu d'onguent qu'il appeloit resuscitatif. Soudain Epistemon commença respirer, puis ouvrir les yeux, puis baisler, puis esternuer. Dont dist Panurge : à ceste heure il est ressuscité [1] ».

Il y a dans ce récit bien de la fantaisie, mais le dessin général, le burlesque mis à part, ne rappelle-t-il pas déjà l'aspect ordinaire des guérisons de l'Evangile? Jésus-Christ rassure les malades, il leur oint les yeux ou les oreilles et ils sont guéris. Examinons le texte de plus près. La pose du cadavre est déjà une satire : c'est celle qu'on donne aux statues de saint Denis et de sainte Valérie [2]. La phrase par laquelle Panurge rassure Eusthènes et Pantagruel est la traduction burlesque de celle que Jésus-Christ adresse en pareille circonstance aux parents du mort ou aux malades : aux pleureuses qui emplissent la maison de Jaïre : « Pourquoi vous troubler et pleurer? elle n'est pas morte... [3]. Ne pleurez pas, elle n'est pas morte... [4] »; à la mère du jeune homme de Naïm : « Ne pleurez pas... [5] ». Faut-il être prévenu pour voir dans les remèdes de Panurge ou sa façon d'oindre le col d'Epistémon « d'onguent resuscitatif » une parodie et une

(1) II, XXX.
(2) Le Louvre possède une statue de cette sainte de la fin du XVe siècle dans cette position (salle du moyen âge).
(3) MARC, V, 39.
(4) LUC, VIII, 52.
(5) LUC, VII, 13.

déformation burlesque des gestes, inutiles aussi, du Sauveur, dans la guérison du sourd-muet et de l'aveugle-né? « Il lui mit ses doigts dans les oreilles et avec de la salive, il toucha sa langue et leva les yeux au ciel en disant : Ouvrez-vous [1] ». « Et appliquant de la salive sur ses yeux, il lui imposa les mains et il commença à voir [2] ». « Il cracha à terre et fit de la boue avec son crachat, et il enduisit de cette boue les yeux de l'aveugle [3] ». Si l'on conteste que Rabelais ait voulu parodier ces textes — ce qu'au reste, je ne prétends pas — il me semble qu'il est difficile de ne pas voir dans l'ensemble de la scène — paroles et gestes — un souvenir au moins inconscient des scènes évangéliques.

Cela est d'autant plus vraisemblable que le procédé est très fréquent dès les deux premiers livres [4], d'où est extrait le récit précédent. Grandgousier tire son nom d'une exclamation de son père à sa naissance « à l'imitation des anciens Hebreux [5] »; à la naissance de Pantagruel, une femme dist « *en esprit prophetique* : il est né à tout poil, il fera *choses merveilleuses*, et s'il vit il aura de l'aage [6] ». Cela est un souvenir de la Nativité de Jean-Baptiste. Même réminiscence plus loin sur l'enfance de Pantagruel : « Ainsi croissoit Pantagruel de jour en jour et profitoit à veue d'œil [7] ». *Puer autem crescebat et confortabatur spiritu* », dit saint Luc [8] en parlant de saint Jean-Baptiste, et en parlant de Jésus : « *Puer autem crescebat et confortabatur plenus sapientia*... [9] ». Si de ces textes on

(1) MARC. VII, 33.

(2) MARC, VIII, 23-25.

(3) JOAN., IX, 6.

(4) Sur les souvenirs bibliques dans Rabelais, voir l'étude de M. PLATTARD, dans *Revue des Et. Rabel.*, 1910 (4e fasc., p. 257-330; 1911, p. 422-436. Je serais aussi de l'avis de M. PLATTARD que Rabelais n'a pas l'intention de parodier les textes de l'Evangile.

(5) I. VII. Pour cette coutume des hébreux, voir par exemple *Genèse*, XXIX, p. 32-35, naissance de Ruben, Lévi et Juda; XXX, pour les autres fils de Jacob.

(6) II, II.

(7) II, V.

(8) LUC, I, 80.

(9) LUC, II, 40.

rapproche les citations textuelles et fort déplacées — au dire de H. Estienne lui-même — des chapitres 10 et 38 du Ier livre, la généalogie, plus déplacée encore, qui commence le IIe livre, à l'imitation de celle de Jésus, on nous accordera que ce n'est peut-être point calomnier Rabelais que de lui prêter de pareilles intentions contre les miracles.

Peut-être même faut-il chercher dans le chapitre VI du Ier livre la pensée intime de Rabelais en ces matières. Gargantua est sorti « par l'oreille senestre » de Gargamelle. Rabelais se doute que nous ne croirons point « ceste estrange nativité ». Alors, il cherche dans la mythologie antique des naissances aussi extraordinaires. Il se rappelle surtout ce fameux VIIe livre de Pline (1) que nous avons signalé comme l'encyclopédie des rationalistes, que Egnazio avait expliqué à Venise deux ans auparavant, que Béraud avait édité à Paris depuis dix ans. Ceci est bien naturel et l'enfantement du géant Gargantua est bien à sa place entre celui de l'éléphant et celui du centaure dont parle Pline.

Mais voici qui est plus grave et élargit la question d'une façon troublante. « Si ne le croyez je ne m'en soucie, mais un homme de bien, un homme de bon sens croit toujours ce qu'on luy dit. Ne dit Salomon, *Proverbior.* XIV : *Innocens credit omni verbo*, etc. ? et saint Paul *prim. Corinthior.* XIII : *caritas omnia credit* ? Pourquoy ne le croiriez-vous pas ? Pour ce, dictes-vous, qu'il n'y a nulle apparence. Je vous dis que, pour ceste seule cause, vous le devez croire en foy parfaicte. Car les sorbonnistes disent que foy est argument des choses de nulle apparence. Est-ce contre nostre loy, nostre foy, contre raison, contre la saincte Escriture ? De ma part, je ne trouve rien escrit en Bible saincte qui soit contre cela. Mais, si le vouloir de Dieu tel eust esté, diriez-vous qu'il ne

(1) « Mais vous seriez bien davantaige esbahis et estonnés si je vous exposois presentement tout le chap. de Pline auquel parle des enfantements estranges et contre nature. Lisez le septiesme de sa *Naturelle histoire*, chap. III, et ne m'en tabustez plus l'entendement ». Il y renvoie encore à propos de la naissance de Pantagruel au début du chap. IV du livre second.

l'eust pu faire? Ha, par grâce, n'emburelucoquez jamais vos esprits de ces vaines pensées. Car je vous dis que *à Dieu rien n'est impossible.* Et s'il vouloit, les femmes auroient dorenavant ainsi leurs enfants par l'oreille ». Cette ruse de confondre la foi avec la crédulité, le croyant avec le naïf, en s'appuyant sur la Bible mal entendue et sur la définition de la foi par saint Paul [1], cet étonnement feint de l'incrédule qui ne veut pas croire parce qu'il n'y a nulle apparence [2], et la réponse ingénue du bon sorbonniste qui paraphrase le *credo quia absurdum*, cette assimilation habile des prodiges racontés par « l'asseuré menteur » de Pline et de ceux de la Bible, cette déroute si habilement masquée du sorbonniste qui se retranche derrière la toute-puissance de Dieu et soutient — ou à peu près — que la Bible en a de tout aussi étonnants et qu'après tout, dans le monde des possibles, tout arrive ; n'est-ce pas l'aveu déguisé par un sourire, que cette naissance miraculeuse, ce n'est pas celle de « Crocquemouche » ou même celle de Minerve qu'elle parodie, mais le miracle dont l'Eglise a auréolé l'enfantement de la Vierge [3] et qui suscitait déjà, comme soixante ans plus tard chez Bodin, les railleries des libertins; et d'une façon plus vaste encore tous les miracles de la Bible et de l'Evangile assurés par les « sorbonnistes [4] ». La chose est d'autant plus vraisemblable que la phrase par laquelle Rabelais appuie la réalité de l'invraisembable naissance de son héros est précisément celle par laquelle l'ange annonce à Marie la conception et la naissance miraculeuse de

(1) Celle qu'il prête aux « Sorbonnistes ».

(2) Ce sont les propres termes que Calvin prête aux libertins de son temps : « Qui est l'homme, disent-ils, tant simple et idiot, qui se laisse persuader ce dont il ne voit nulle raison » (*De Scandalis*, voir ch. XI); ce sont ces termes que soixante ans plus tard Bodin prêtera à son incrédule : « quelle apparence y a-t-il.... que Dieu soit descendu dans le corps d'une femmelette ». Voir chap. XVII.

(3) Noter aussi qu'à cette époque Rabelais a des tendances protestantes très prononcées et que le culte de la Vierge et sa virginité sont précisément très attaqués par les protestants (DU PLESSIS D'ARGENTRÉ, *Collectio judic.*, II, XV et suiv.).

(4) M. COMPAYRÉ voit aussi dans ce texte une raillerie pour la crédulité du moyen âge (*Histoire critique des doctrines de l'Education en France*, Paris, 1885, 1, p. 73).

son enfant et la grossesse inespérée de sa cousine Elisabeth : « C'est que rien n'est impossible à Dieu (1) ». Et l'auteur avait si bien conscience de sa hardiesse qu'il supprima la partie la plus dangereuse de ce passage dans l'édition de 1542.

Dès 1533, Rabelais semble aussi s'être préoccupé de l'éternité du monde, l'une des questions que l'école padouane avait renouvelée d'Averroès. Malheureusement, il est délicat de décider quelle est l'opinion de Rabelais. Il cite seulement au chapitre XX du Ier livre, un fragment de l'argumentation des philosophes contre l'éternité du monde, ce qui semble indiquer, s'il parle sérieusement, qu'il était alors orthodoxe sur cette question : « Les articles de Paris (de la Sorbonne?) chantent que Dieu seul peut faire choses infinies. Nature rien ne faict immortel : car elle met fin et periode à toutes choses par elle produictes, car *omnia orta cadunt*, etc. Mais ces avalleurs de frimars font les proces devant eux pendans et infinis et immortelz ». Une phrase de la *Pantagrueline prognostication* (1532) semble confirmer cette impression que Rabelais croyait à la création *ex nihilo* : « Dieu le créateur... sans la maintenance et le gouvernement duquel toutes choses seroient en un moment reduictes à néant, comme de néant elles ont esté produictes en leur estre (2) ».

Ainsi, malgré ses hardiesses, le Rabelais des deux premiers livres ne semble pas avoir pris position contre le dogme, ou tout au moins s'être fait un système philosophique pour appuyer les témérités de sa fougueuse intelligence. C'est plus tard seulement que la philosophie des padouans et de Cicéron lui fournira la formule philosophique à laquelle il aspire inconsciemment.

(1) Luc, I, p. 37. Ce texte est évidemment l'argument traditionnel en faveur du miracle. Voici par exemple comment L. Richeome, dans son *Discours des miracles* (1597), reproche aux protestants de ne pas croire à la translation miraculeuse de la maison de Lorette : « Croyez ce prodige, ou ne le croyez pas, je le laisse à vostre conscience. Mais si vous faut-il croire, ou vous estes du tout infidelles, estre veritable ce que l'Ange dict à la Vierge en ce mesme lieu, que *Rien n'est impossible à Dieu*; Et partant qu'il a peu faire porter ceste bien-heureuse chambre, de Nazareth en Italie » (*Discours des miracles*, ch. XXXV, p. 162).

(2) *Pant. Prognostic*, ch. I.

IV

Dans le temps que Rabelais publiait les deux premiers livres de son roman, Des Periers préparait son *Cymbalum mundi* (1). Peut-être même était-il déjà écrit, si nous en croyons la lettre de Thomas l'Incrédule à Pierre Croyant qui ouvre ce livre fameux et qui en fait remonter l'idée première jusqu'en 1529-1530 (2). Mais le pamphlet de Des Periers était autrement violent que celui de Rabelais.

Lui aussi (3) d'abord est protestant. La *France protestante*, il est vrai, le renie, le trouvant sans doute de trop mauvaise compagnie et se souvenant de l'anathème lancé contre lui par Calvin; mais cet anathème même nous dit qu'il avait tout d'abord « goûté à l'Evangile ». Il a mis en scène dans ses dialogues les principaux chefs de la Réforme : Luther, Bucer; il a reproduit les accusations ordinaires des évangélistes contre l'Eglise romaine : le célibat ecclésiastique (4), les mauvaises mœurs des couvents (5), les attaques contre les « sorbonnistes (6) », les indulgences (7), la messe et la communion (8).

(1) Il parut avant Pâques 1537, en février probablement, par conséquent en 1538 selon la nouvelle chronologie. La même année, le libraire qui l'avait imprimé, Jehan Morin, est accusé par Lizet près du chancelier du Bourg d'avoir vendu au libraire Jehan de la Garde « quatre petits livres les plus blasphèmes hérétiques que l'on ne sauroit poinct dire et contre le sainct sacrement de l'autel et toute la dôctrine catholique, lesquelz livres ont esté brulez avec ledit de la Garde et aultres executez ces jours passez » (*Herminjard*, IV, n° 702, liste du 16 avril 1538). Mais ce sont probablement des livres protestants.

(2) Ed. Jacob, p. 405 et suiv., début de la lettre.

(3) Nous ne pouvons reprendre ici l'analyse détaillée d'un livre aussi connu que le *Cymbalum*, ni les conjectures faites par les critiques sur sa portée réelle et même sur sa signification. On se reportera pour ces détails aux éditions courantes, Jacob, Lacour. Les notes renvoient à l'éd. Jacob. Sur la vie de Des Periers, voir la thèse de M. CHENEVIÈRE. Nous nous bornerons à noter en quoi ce livre est la reprise des idées déjà courantes, en quoi il les dépasse.

(4) P. 443, 451, 457 (3e dialogue).

(5) P. 411 (1er dialogue). 456 (4e dialogue).

(6) P. 411 (1er dialogue).

(7) P. 441 (3e dialogue).

(8) P. 417 (1er dialogue) et 475 (4e dialogue).

Mais il ne s'est pas arrêté au protestantisme. Lorsque les persécutions provoquées par les placards de 1534, puis la concentration disciplinaire et doctrinale opérée par Calvin, obligèrent les humanistes français à se rallier à Calvin ou à revenir au catholicisme (1), il fut, avec Rabelais, de ceux qui restèrent neutres, ou plutôt qui se moquèrent des deux partis et se rallièrent à un troisième : celui des libertins. Tous les critiques s'accordent à reconnaître la gravité de ce livre : « Le livre de Des Periers, dit M. Hauser (2), n'allait à rien moins qu'à saper les bases de toute religion fondée sur la révélation ».

Le problème de l'âme n'y est pas posé, tel du moins que nous l'avons examiné jusqu'ici. Seulement à la fin du livre (3) Hylactor promet à son compagnon de lui raconter « la fable du jugement de Pâris » qui est peut-être celle du jugement

(1) Sur l'histoire de ce mouvement, voir BUISSON, *Castellion*; HAUSER, *Humanisme et Réforme*, dans *Revue Hist.*, juillet 1897.

(2) HAUSER, *art. cité* : A partir de 1535, les humanistes sont mis en demeure de suivre la Réforme à leurs risques et périls ou d'y renoncer. Les persécutions qui suivent l'affaire des placards en font fléchir un grand nombre. Mais surtout la logique de leur doctrine, en développant toutes les conséquences du libre examen, les menait au rationalisme :

« Entre eux et les réformés devait se poser fatalement une question de méthode et une question de doctrine. Pour eux la libre critique était en droit de s'appliquer, sans être limitée par aucune autorité extérieure et supérieure, à tout l'ensemble de l'intelligence et de la volonté humaine. Les réformés aussi faisaient appel au libre examen, mais au libre examen s'appuyant sur la Bible et s'arrêtant devant elle; parmi les humanistes, si beaucoup étaient des « bibliens », d'autres ne reconnaissaient à personne qualité pour leur dire : « Tu n'iras pas plus loin » et la Bible, du moins pour les plus hardis d'entre eux, n'était rien d'autre qu'un livre. Par cette négation radicale du principe d'autorité, ils ne revenaient pas au christianisme primitif, mais bien aux temps qui ont précédé le christianisme, c'est-à-dire aux philosophies antiques (FAGUET, *XVIe siècle*, p. XIX, XXIX, etc.). Or ces philosophies, par quelques noms qu'on doive les distinguer les unes des autres, se ressemblaient toutes entre elles et différaient toutes de la philosophie du moyen âge précisément en ceci qu'elles concevaient l'individu comme une force autonome puisant en soi ses moyens d'action et ses raisons d'agir. Théoriquement, ces philosophies pouvaient nier la liberté humaine d'une façon aussi absolue que le faisait le christianisme; pratiquement, elles enseignaient le libre et complet développement du moi, les droits du sens individuel, l'exercice de la vertu considéré comme un mérite, la recherche de la gloire, bref (avec tout ce que ce mot contient de blâme et d'éloge) l'orgueil. La croyance plus ou moins précise à un Dieu unique plus ou moins nettement distinct du monde, la croyance surtout à l'unité de la nature et à la conformité de l'homme avec la nature, telle est la religion des penseurs qui représentent sous sa forme la plus pure l'esprit de la Renaissance ».

(3) Dial. IV, p. 475.

dernier. En revanche, les miracles y sont niés à plusieurs reprises. Des Periers s'en prend d'abord comme Rabelais à la Providence qui règle le beau et le mauvais temps. Hermès [1] avoue que Jupiter « regardoit tousjours (dans le livre qu'il lui a perdu) quand il vouloit commander quel temps il devoit faire [2] »; et comme Cupido chante un refrain un peu léger, le « messager rapide » lui dit : « Ha ! que tu as bon temps ! tu ne te soucyes guère s'il doit plouvoir ou neiger, comme faict nostre Jupiter, lequel en a perdu le livre [3]. Les prodiges que fit Jésus-Christ et ceux qu'il promit à ses apôtres y sont tournés en dérision. C'est Trigabus, le railleur, qui reproche à Jésus-Christ d'avoir trompé ses disciples en « leur disant qu'ilz cherchassent bien, et que s'ilz pouvoient recouvrer d'icelle pierre philosophale (l'Evangile)... ils feroient merveilles, transmueroyent les metaulx, romproyent les barres de portes ouvertes, gariroyent ceux qui n'auroyent point de mal, interpreteroyent le langage des oyseaux, impeteroient facilement tout ce qu'ils voudroient des dieux [4], pourveu que ce fust chose licite et qui deust advenir, comme après le beau temps la pluye, fleurs et serain au primtemps, en esté pouldre et chaleurs, fruictz en automne, froid et fanges en hyver; bref ils feroyent toutes choses et plusieurs aultres [5] ». On a reconnu la parodie du dernier chapitre de l'Evangile de saint Marc, où Jésus ressuscité promet à ses apôtres qu'ils feront des miracles pour assurer leur doctrine [6].

Je crois voir une allusion plus précise aux théories philoso-

(1) On sait que Mercure, dans le livre de Des Periers, c'est Jésus-Christ, Jupiter, Dieu le Père.

(2) 3e dial., p. 448.

(3) *Ibid.*, p. 450.

(4) Amen dico vobis, si quid petieritis Patrem in nomine meo, dabit vobis... Petite et accipietis (JOAN., XVI, 23-24; MATH., VII, 7).

(5) Dial. II, p. 424-425.

(6) Signa autem eos qui crediderint hæc sequentur; in nomine meo dæmonia ejicient, linguis loquentur novis, serpentes tollent et si mortiferum quid biberint, non eis nocebit; super ægros manus imponent et bene habebunt (MARC, XVI, 17-18). Voir aussi MATH., X, 8; LUC, X, 19.

phiques italiennes dans le premier dialogue. Mercure apporte sur terre un livre « tel qu'il ne s'en vend point dedans Athènes » et dont voici le titre : *Chronica rerum mirabilium quas Jupiter gessit antequam esset ipse. — Fatorum præscriptum, sive eorum quæ futura sunt certæ dispositiones. — Catalogus Heroum immortalium qui cum Jove vitam victuri sunt sempiternam.* C'est sous une forme un peu voilée l'énoncé de trois thèses libertines.

La première, la *Chronique des choses merveilleuses accomplies par Jupiter avant qu'il existât*, est le problème de la création, comme il est discuté entre l'Eglise et les averroïstes padouans. Ceux-ci, posant en principe que Dieu est acte pur, en concluent qu'il a créé le monde de toute éternité. Si on le nie, on admet que Dieu avait en lui avant de créer quelque puissance qui n'a passé en acte qu'à cette occasion. Il s'est réalisé, il s'est complété, il est devenu plus puissant, ou au moins il a acquis une qualité qu'il n'avait pas : celle de créateur (1). La Bible donc, selon eux, en professant la création dans le temps, fait Dieu incomplet (ce qui est dire qu'elle le supprime) pendant le temps qui a précédé la création : il aurait donc créé le monde avant d'être lui-même entier, c'est-à-dire avant d'être, puisqu'on ne peut le concevoir imparfait. La seconde thèse est évidemment une affirmation du déterminisme tel que l'enseignait Pomponazzi dans son *De Fato*, et, à ce qu'il semble, Dolet, l'ami de Des Periers. Nous avons précisément une preuve, postérieure de six ans, il est vrai, au *Cymbalum*, que le déterminisme avait de nombreux adhérents (2). D'ailleurs, le protestantisme renouvelait la question, et Calvin à ce moment-là même faisait de la prédestination la base de son église. Le *Catalogue des héros immortels qui avec Jupiter doivent vivre éternellement* est un exposé de l'évhémérisme. Cinq ans après le *Cymbalum*, A. Fumée se plaint que les libertins fassent de Moïse et de

(1) Voir l'exposé de cette assertion dans l'article sur Vicomercato, au chap. VII.
(2) La préface du *De Fato*, de Gentien Hervet. En voir le texte au chap. IX.

Jésus des hommes comme les autres, dont l'apothéose est, pour l'un le résultat de sa ruse, pour l'autre la récompense de ses bienfaits [1]. Précisément, Des Periers raconte au second dialogue une histoire symbolique que nous retrouverons plusieurs fois chez les incrédules, celle de Psaphon, qui voulait par ruse se faire passer pour dieu. La liste des héros qui sont arrivés à l'immortalité, on la trouvera plus loin et on verra que, dès 1518, elle était connue. Il n'est pas douteux que Des Periers y fasse ici allusion et se propose d'y placer Jésus. Au livre apporté par Mercure, Byrphanes et Curtalius substituent le leur. Jupiter y pourra lire le récit de ses péchés. Les commentateurs ont supposé qu'il s'agissait d'une mythologie. Il s'agirait plutôt, ce me semble, d'une thèse chère aux libertins : l'anthropomorphisme du Dieu hébreu. Les libertins exploitent contre le christianisme les vengeances du Dieu d'Israël et ses colères: on verra plus loin [2] que l'accusation remonte très haut, jusqu'à Celse, et qu'elle s'est répandue surtout dans la seconde moitié du siècle. Mais Celse était connu avant 1537 et il ne me semble pas invraisemblable que sur ce point encore l'auteur du *Cymbalum* ait devancé son siècle.

Des Periers va beaucoup plus loin encore, et ce qui donne à son livre un accent unique à cette date, c'est qu'il s'attaque en face à Jésus-Christ lui-même et nie la Révélation. Jésus-Christ est personnifié par Mercure que Curtalius voit « descendre du ciel en terre [3] ». Après l'avoir mis en scène d'une façon ridicule au premier dialogue [4], avoir pariodé le *sitio* du Calvaire (comme Rabelais, quelques années auparavant, au chapitre V de son Ier livre), avoir repris et ridiculisé dans la fin du même dialogue l'entrevue de Jésus et de la Samaritaine, il l'attaque directement au deuxième dialogue, le plus

(1) On trouvera au chap. XI un exposé et une histoire de ce mouvement.

(2) Chap. XI et suivants, notamment les articles relatifs à du Bartas et à J. Bodin.

(3) Dial. I, p. 412.

(4) Dans ce dialogue, il le fait voleur, ivrogne, blasphémateur.

violent du livre : « Je puisse mourir,... si tu es qu'ung abuseur, lui dit Trigabus, et fusses-tu fils de Jupiter trois fois, afin que je te le dye, tu es un caut varlet [1] ». Lui-même Jésus se fait gloire d'avoir trompé les hommes : « O pauvres gens, vous fiez-vous en Mercure, le grand aucteur de tous abuz et tromperie ? Scavez-vous pas bien qu'il n'a que le bec, et que par ses belles raisons et persuasions il vous feroit bien entendre des vessies que sont des lanternes, et de nuées que sont poilles d'airain ? [2] ».

C'est lui, en effet, qui le premier montra aux hommes la pierre philosophale, qui symbolise l'Evangile, puis, quand ils la demandaient, il la brisa en poudre et la répandit dans l'arène en leur disant de bien chercher. Et depuis lors, docteurs orthodoxes et hérétiques « n'ont cessé... de fouiller et remuer les sables du théatre, pour en cuyder trouver des pièces. C'est un passe-temps que de les voir esplucher [3] ». De là noises et disputes, règles et méthodes diverses : « Ilz crient, ilz se demeinent, ilz se injurient et dieu sçait les beaulx procès criminelz qui en sourdent. Tellement qu'il n'y a court, rue, temple, fontaine, four, molin, place, cabaret ny bourdeau qui ne soit plein de leurs parolles, caquetz, disputes, factions et envies [4] ». O le beau tour que leur a joué Mercure ! Mais aussi ses jours sont finis. Il lui arrivera ce qui arriva à Psaphon [5], roi de Lybie, qui se fit passer pour dieu en habituant quelques oiseaux à répéter : Psaphon est un grand dieu. Mais qui croit maintenant à la divinité de Psaphon ?

Déjà la doctrine qu'il a prêchée est sans force; outre qu'elle est faite « de tous larecins [6] », c'est-à-dire pillée aux philosophes anciens, elle n'a plus « telle vertu qu'elle eut jadis,

(1) Dial. II, début, p. 423.
(2) *Ibid.*, p. 435.
(3) *Ibid.*, p. 424-425
(4) *Ibid.*, p. 426.
(5) *Ibid.*, p. 475.
(6) Dial. I, p. 414.

quand elle fut brisée nouvellement par Mercure pource qu'elle est toute esventée depuis le temps qu'il l'a respandue par le theatre [1] ». Il est bien vrai qu'on a essayé de lui redonner force et vertu; mais Rhetulus, c'est-à-dire Luther, qui s'en vante, lui fait produire des effets qui la déshonorent et dont le principal est d'avoir marié quelques moines [2]. En revanche, la pauvreté et la misère règnent toujours sur terre, le doute tourmente les intelligences, la maladie frappe les hommes, et ainsi puisque cette pierre qui devait renouveler le monde n'a point réussi à l'améliorer, c'est « qu'elle n'a point tant de vertu que l'on dict, mais que ce ne sont que parolles, et que vostre pierre ne sert que à faire des comptes [3] ». Bavard était « Mercure qui a payé le monde de belle pure parolle », bavards ses disciples, « ung tas de gros veaux » qui « perdent tout le temps de leur vie à chercher ce que à l'adventure il n'est pas possible de trouver [4] ». Il est vrai que cependant ils vivent bien du monde qu'ils dupent, mais « l'homme est bien fol lequel s'attend avoir quelque cas de celui qui n'est point, et plus malheureux celuy qui espère chose impossible [5] ».

Comment ne pas voir dans ce livre la négation de toute religion positive? M. Lacour, qui est très sympathique à l'auteur, lui en fait une gloire [6]. Mais ses contemporains furent effrayés, encore qu'ils ne semblent pas avoir trouvé la clef de cette effrayante allégorie [7]. Sagon l'accusa d'athéisme

(1) Dial. II, p. 433.

(2) J'en fay ce que je veulx (de la pierre philosophale); car non seulement je transmue les métaulx, mais aussi j'en fais transformation sur les hommes... : car à ceulx qui n'osoient regarder les vestales, je fay maintenant trouver bon de coucher avec elles; ceulx qui se soulaient habiller à la bouhémienne, je les fay accoustrer à la turque; ceulx qui par cy devant alloient à cheval, je les fay troter à piedz; ceux qui avoient coustume de donner, je les contrains de demander » (Dial. II, p. 433-434).

(3) Dial. II, p. 436-437.

(4) *Ibid.*, p. 435, 437.

(5) Dial. II, fin, p. 410.

(6) « Loin de Des Periers la pensée de nier la présence d'un Dieu créateur..., mais il le veut débarrasser des langes dont les hommes enfants l'ont enveloppé à leur image. » (*Préface des Œuvres de Des Periers*, 1er vol., p. LXX).

(7) La lettre du chancelier qui le signalait à Pierre Lizet, premier président, pour le prier de faire arrêter l'imprimeur, Jean Morin, dit seulement que le roi y avait trouvé « grands abus et hérésies ».

et Calvin le mit avec Rabelais et Govéan au nombre des pires épicuriens (1). Govéan ne peut lui être comparé en rien. Mais s'il ressemble à Rabelais par le burlesque de la plaisanterie, il le dépasse par « l'effrayante hardiesse de sa pensée. Il est à la fois plus délicat et plus radical que Rabelais. Il vous fait descendre de l'Olympe les dieux du paganisme, uniquement pour vous amuser, à ce qu'il semble ; mais bientôt il vous semble aussi que c'est un léger voile derrière lequel il se rit du christianisme... Ce lettré, pétri de verve gauloise et bourré de littérature grecque et latine, a su, dès la première moitié du XVIe siècle, en se jouant et sans effort, devancer les plus hardis négateurs qui scandalisent aujourd'hui le monde (2) ».

Encore une fois, il m'étonne à cette date ! Rabelais et lui ont pu connaître des rationalistes italiens. Ils ont vécu tous les deux à Lyon, centre de l'italianisme (3). Mais ni dans leurs

(1) Voir le texte chap. XI. La Faculté de théologie de Paris condamna aussi le livre dès le 19 juillet 1538; voir la sentence dans DU PLESSIS D'ARGENTRÉ, II, p. 130, H. ESTIENNE joint Rabelais et Des Periers dans la même réprobation. J'extrais de sa longue diatribe ce qu'elle a de moins déclamatoire et de plus vrai (*Apolog. pour Hérodote*, XIV, 10) : « Quand on aura bien espluché tous » leurs discours, ne trouvera on pas que leur intention est d'apprendre aux » lecteurs de leurs livres à devenir aussi gens de bien qu'eux, c'est-à-dire de » ne croire de Dieu et de sa Providence non plus qu'en a creu ce meschant » Lucrece ? de leur apprendre que tout ce qu'on en croit, on le croit à credit ? » que tout ce que nous lisons de la vie eternelle n'est escrit que pour amuser et » repaistre d'une vaine esperance les povres idiots? que toutes les menaces qui » nous sont faictes de l'enfer et du dernier jugement de Dieu ne sont non plus » que les menaces qu'on faict aux petits enfants du loup garou ? et pour conclu- » sion que toutes les religions ont esté forgees es cerveaux des hommes? Or » Dieu sçait si tels maistres ont faute d'escholiers !... Ceux qui veulent arriver à » ne plus croire ne sauroyent prendre plus aisé ni plus court chemin... que d'aller » à l'eschole des docteurs susdicts ».

(2) HAAG, *France protest.*, 2e éd., V, p. 361. Franck, dans son édition (Lemerre), arrive à la même conclusion. La voici, bien que le ton en soit un peu sybillin : « Oui, le *Cymbalum* est un contre-évangile; les quatre dialogues de Bonaventure sont les quatre évangiles qu'il offre au monde; le symbolisme de l'avenir y est contenu; la satire est grosse d'une révélation. Ces quatre dialogues se tiennent par un lien intime et logique, dont la plupart des annotateurs ont méconnu l'existence, pour n'y avoir pas regardé d'assez près. Triple et un quant au sens dans ses quatre actes si futiles d'apparence, ce livre est une page d'histoire, un pamphlet et une prophétie; il retrace l'état des esprits et des mœurs en ce temps-là, il s'attaque au sanctuaire et ouvre sur les destinées humaines des jours surprenants ». Cité par CHENEVIÈRE, *Des Periers*, p. 62.

(3) Sur la liberté de penser relative et l'italianisme à Lyon vers 1535, voir CHENEVIÈRE, *Des Periers*, p. 43-50.

préoccupations, ni dans leurs arguments, ni dans leur méthode, on ne trouve rien d'italien. Les padouans — même les Français — sont raisonneurs, subtils, avec quelque chose de scolastique ; ils sont timides même et s'abritent derrière Aristote. Les deux écrivains que nous venons d'étudier ne proposent point de raisonnement en forme. Leur seul argument, c'est celui que répétera plus tard Bodin : cela n'est pas croyable et leur seule méthode d'argumenter, c'est le ricanement ; ils n'ont peut-être jamais lu ni Aristote ni ses commentateurs, mais Lucien leur est un modèle et leurs contemporains les appellent des lucianistes. Héritiers de Villon, de Rutebœuf, familiers des Italiens lyonnais, commensaux des chefs des « libertins » à la cour de Marguerite, ils n'ont ni la légèreté superficielle des premiers, ni le jargon raisonneur des seconds, ni le mysticisme obscur des derniers ; leur audace est tempérée de finesse et le sérieux du fond s'éclaire d'un sourire français.

LIVRE II

(1542-1553)

Section Ire. — RATIONALISME PHILOSOPHIQUE

CHAPITRE VII

Sources Italiennes (*Suite*)

I. Francesco Vicomercato : 1. Sa vie; 2. Son enseignement au collège de France : Averroïsme, éternité du monde, déterminisme, la Raison et la Foi. — II. Cardan : 1. Immortalité ; 2. La théorie du *Mens* : prophéties et miracles expliqués naturellement.

I

Etant donnée la vogue de la philosophie italienne aux environs de 1530, il n'est pas étonnant que François Ier, lorsqu'il voulut fonder le Collège de France, ait attribué plusieurs chaires à des professeurs italiens. Dès le début, quatre d'entre eux y sont appelés et occupent les chaires suivantes :

Agazio Guidacerio (1530 à 1540) : hébreu;
Paolo Paradisi (1530-1549) : hébreu:
Guido Guidi (Vidus Vidius) (1542-1547) : médecine;
Francesco Vicomercato (1542 à 1567) : philosophie.

Des deux premiers nous ne pouvons rien dire de particulier. Guidacerio a laissé quelques œuvres insignifiantes (1). Paradisi (de son vrai nom, Canossa), juif converti, vint à Paris en 1531 et, après avoir enseigné l'hébreu à Marguerite de Navarre, devint lecteur royal. La Bibliothèque de l'Arsenal conserve de lui un manuscrit : *La vie et la naissance du prophète Moyse*, traduit de l'hébreu en français par Paul Paradis. Pour Guido Guidi, il est beaucoup plus connu, mais semble s'être cantonné strictement dans la médecine. La chose n'est pas si commune; les médecins d'alors aimaient à se mêler de métaphysique. Nous en avons vu un exemple dans Belmisseri; en voici un autre plus illustre : Francesco Vicomercato.

Franscesco de Vicomercato ou Vimercati (2), fils de Philippe, naquit aux environs de 1500 (3). Il étudia, puis enseigna peut-être à Pavie et à Padoue la philosophie et la médecine. C'est cette dernière science qui fit sa fortune; il y acquit une telle réputation que François Ier lui demanda de venir à Paris (4). Il y était en 1530 avec le titre de médecin ordinaire du Roi (5). L'année suivante, il est qualifié de

(1) *Ad Christ. regem et reginam Galliæ in verba Dei supra montem explanatio*, Paris, Wechel, 1531, in-8°.
— *In psalmos secundum hæbream veritatem rerum expositio*, Paris, F. Gryphius, 1532, in-4°.
— *Commentaria in septem psalmos Davidicos qui pœnitentiales dicuntur*, Parisiis, apud collegium Italorum, 1536, in-8°.

(2) Sources de la vie de Vicomercato : *Actes de François Ier*; ARGELATI, *Biblioth. script. mediol.*, II, 1, 1651; Paolo SAN GIORGIO, *Storia dell'universita di Milano*, 1831; TIRABOSCHI, *Storia della letterat. Ital.*, VII, p. 638; GOUGET, *Mém. hist. sur le Collège de France*, II, p. 187 à 199 (Paris, 1758, 3 volumes, 2e édit.); GAILLARD, *Hist. de François Ier*, t. IV, p. 209; CURTIUS. *Notit. script. mediol. medica eruditione clarorum*, II, p. 70; BRUCKER, *Hist. phil. crit.*, IV, p. 229; DU BOULAY, *Hist. Univ. paris.*, VI, p. 934; A. LEFRANC, *Hist. du Collège de France*, p. 160 et *passim*; MORHOF, *Polyhistor.*, t. II, l. I, ch. II, p. 57.

(3) Argelati ne donne pas la date de sa naissance. Mais son père naquit en 1474, et lui-même fut reçu à exercer la médecine à Milan, en 1523.

(4) Peut-être suivit-il François Ier lors de son retour de Milan en 1530, ou l'ambassade Florentine qui vint à Paris en 1528 ?

(5) *Actes de François Ier*, II, p. 9, n° 3878. Mandement à Jean Carré, commis au payement des officiers de l'hôtel, de donner à M. Francesco de Vicomercato, médecin ordinaire du roi, la somme de 250 livres tournois pour six mois de gages (juillet à décembre 1530). Paris, 12 mars 1530 (N. st. 1531). Selon Argelati, il avait publié en 1530 : *In libros VIII physicorum Aristotelis commentaria*, Parisiis, 1530. Je n'ai pas vu ce volume. Il doit avoir confondu avec le *De Naturali auscultatione* (1550).

« médecin de la reine Eléonore » et reçoit 500 livres « en récompense des services qu'il a rendus au roi et à ladite dame avant d'être inscrit sur les états de leur maison (1) ». En 1533, un bref de Clément VII confirmé par lettre royale lui réserve le premier bénéfice vacant de l'archevêché d'Aix (2). Il y est toujours qualifié de « médecin ordinaire de la reine » et de plus prévôt de Saint-Just de Lyon (3).

En même temps qu'il soignait Leurs Majestés, il enseignait la dialectique au collège du Plessis. Je ne saurais préciser à quelle date il commença son enseignement; mais en 1540, il régularise sa situation en demandant à être reçu dans l'Université. Du Boulay nous a conservé le détail de cet événement : « Francesco Vicomercato... fut adopté le 23 août 1540, par la nation française. Voici en effet ce qui est écrit dans les actes. Francesco Vicomercato régent de dialectique au collège du Plessis, dit qu'après s'être appliqué plusieurs années à la physique et aux autres arts libéraux à Pavie et ensuite à Padoue et avoir satisfait de l'avis de tous les doctes aux examens requis, il a obtenu enfin le doctorat en philosophie. Etant venu dans cette Université de Paris, il préfère instruire la jeunesse que de s'adonner aux loisirs des études. Mais comme il a appris que ceux de sa nation sont exclus de l'enseignement s'ils ne sont reçus dans la nôtre et dans cette alme Académie, il demande à être reçu comme enfant adoptif de cette illustre compagnie. La nation l'admet au nombre des professeurs, nonobstant tout empêchement, à condition qu'il prouve par lettres ou par témoins qu'il a obtenu le grade et fait le temps d'études requis dans une université connue (4) ».

(1) *Actes de François Ier*, II, p. 38, n° 4029. Le médecin du roi, le célèbre Cop, mourut en 1532 (Delaruelle, *Répertoire*, p. 17, note). Mais il est probable que Vicomercato était consulté, comme Fernel, par la reine.

(2) *Actes de François Ier*, II, p. 573, n° 6553.

(3) La même année, Guinterius lui dédie son *Liber Aphoris. Hypocratis* (Venetiis, 1533) et loue sa science médicale qui lui a valu la charge de médecin de la reine Eléonore (Texte dans Argelati, *op. cit.*, II, I, 1661-1662).

(4) Bulaeus, *Hist. Univ. paris.*, VI, p. 934.

En 1541, il était « conseiller », en même temps que médecin du roi (1). La même année, il publia son *Commentaire sur le IIIe livre du De Anima* (2). Nous pouvons donc supposer qu'il avait expliqué ce livre au collège du Plessis les années précédentes, comme Belmisseri l'avait commenté en 1534.

Son cours dut être brillant, car l'année suivante, le roi, voulant, à l'instigation de Pierre du Chastel, fonder au Collège de France une chaire de philosophie, « la seule qui y manquât, et ayant chargé P. du Chastel de chercher un professeur capable d'y enseigner une philosophie pure avec quelque autorité, parmi tant d'hommes très doctes dont la France et l'Europe étaient pleines (3) », il choisit Vicomercato. Ses *Commentaires sur le IIIe livre de l'Ame* d'Aristote étaient alors à l'impression et c'est sur la lecture d'une partie du livre que le cardinal jugea Vicomercato apte à occuper la chaire de philosophie (4). Il y parla d'immortalité, et selon une méthode nouvelle, si nous l'en croyons. En 1543, il publiait le résultat de son cours : *De Anima rationali disceptatio peripatetica* (5). A ce moment une tempête s'élevait dans l'Université, soulevée par Ramus qui venait de lancer, contre Aristote, ses *Dialecticæ institutiones*. Ant. de Govéan releva le gant. Le roi s'en mêla et dût choisir des champions pour défendre Aristote : qui était mieux indiqué que Vicomercato, le disciple du restaurateur d'Aristote, Pomponazzi, et Danès, ancien élève, lui aussi, de Padoue et de Bonamico ? Tous deux s'adjoignirent

(1) *Actes de François Ier*, IV, p. 306, no 12.432, et IV, p. 407, no 12.907. Il succédait à Jean Le Moeste et entra en charge le 1er juillet 1542.

(2) *Commentarius super III librum Aristotel. De Anima*, Parisiis, 1541; Venetiis, apud Heredes Scoti, 1574, in-fo. Mais ceci est discutable. L'exemplaire de la Bibliothèque nationale est de 1543 et la préface en est datée de mars 1543. Y a-t-il une édition antérieure ou est-ce une erreur d'Argelati ?

(3) *De Anima rationali*, 1543. Dédicace à P. du Chastel. M. A. LEFRANC (*Hist. du Collège de France*, p. 160) et l'abbé GOUJET (*Mém. sur le Collège royal de France*, 2e éd., Paris, 1758, II, p. 187) sont d'accord pour faire entrer Vicomercato au Collège de France en 1542.

(4) *Commentarii super III librum de Anima*, dédicace.

(5) Paris, Wechel, 1543, in-8o.

Govéan contre Ramus, Jean Quentin et Jean de Beaumont, et Aristote triompha [1].

Depuis lors nous ne pouvons suivre Vicomercato que par ses ouvrages. Il est probable qu'ils sont la reproduction de son cours, ou tout au moins qu'ils traitent les questions qu'il y agita : les voici dans l'ordre de leur apparition :

1550. Réimpression de *Parva naturalia*, traduits en latin par Nicolo Tomeo et revus par Vicomercato [2].

1550. *De Naturali auscultatione Aristotelis libri VIII* [3].

1551. *Commentarius in eam partem duodecimi libri Metaphys. Aristotelis, in qua de Deo et cœteris mentibus divinis disseritur* [4].

1556. *In quatuor libros Aristotelis meteorologicorum commentarii* [5].

Mais il gardait en manuscrit quelques livres, soit qu'il les jugeât compromettants, soit qu'ils représentent ses dernières leçons à Paris et qu'il n'ait pas eu le loisir de les éditer : trois livres *De principiis rerum naturalium* imprimés après sa mort par les soins de son ami, le médecin milanais Louis Septalio [6], un *Commentaire sur le De partibus animalium*, et un autre sur *l'Ethique à Nicomaque* dont la Bibliothèque ambrosienne possède les manuscrits [7]. D'autres manuscrits ont été perdus : un *Traité des bienfaits*, un *De Concordia Aristotelis et Platonis* [8], un traité sur *l'Ordre de la nature dans les choses*, en italien [9]. Ajoutons que Vicomercato fait

(1) Voir dans LAUNOY (*Hist. Univ. paris.*, VI, p. 388) le texte de la lettre du Roi nommant Vicomercato et Danès.

(2) Dédié à Henri II.

(3) Parisiis, ap. Vascosanum, in-f°. La Bibl. nat. en possède un exemplaire aux armes de Henri II avec chiffre et emblèmes royaux (Bibl. nat., R. 160).

(4) Parisiis, ap. Math. Davidem, in-4°, dédié au cardinal de Bourbon.

(5) Paris, Vascosan, in-f°.

(6) *De Principiis rerum natural. libri III*, Venetiis, ap. Bolzetam, 1596, in-4°; Marpurgi, 1598, in-8°.

(7) Mss. H. 34 et R. 106.

(8) Ce livre a dû être imprimé : Sp. Martino y renvoie dans son *De Entelechia*, p. 32. A moins que Martino, élève et ami de Vicomercato, ne l'ait lu en manuscrit.

(9) ARGELATI, *loc. cit.*

souvent allusion dans ses ouvrages à un traité *De Dogmalibus* (1), dont je ne trouve mention nulle part ailleurs. Son œuvre est donc considérable autant par l'étendue que par l'importance philosophique.

Il semble avoir joui d'une certaine gloire. En 1546, le roi lui donnait l'abbaye de Coëtmalouen, en Bretagne (2). Dans la préface du *Commentaire sur les Météorologiques* (1556), il constate que son *De Naturali auscultatione* a eu un gros succès en France et en Italie (1550). Il est protégé par le cardinal du Chastel, le cardinal de Bourbon, le cardinal de Lorraine, Henri II, à qui il dédie ses livres (3). Ce dernier lui faisait une pension *ampla et liberalis*, dit Duval, qui lui était payée par les mains de Antoine de Bourbon, cardinal de Vendôme, son protecteur (4). A la mort de Henri II, il composa pour la reine mère un livre de consolation que possède la bibliothèque ambrosienne (5).

Il dut quitter la France vers 1567, rappelé, si l'on en croit Brucker, par le duc de Savoie qui le fit professeur à Turin, et son conseiller (6). Il mourut à Milan en 1570 (7).

(1) Par exemple, dans le *De Principiis rerum natur.*, p. 48, 89, 98.

(2) *Actes de François Ier*, VI, p. 794, no 23023.

(3) A P. du Chastel le *De Anima* et le *De Naturali auscultatione*; au cardinal Ch. de Lorraine le *In...... meteorologicorum*; au cardinal de Bourbon le *De Deo*; à Henri II la réimpression de Tomeo.

(4) GOUJET, *op. cit.*, p. 192.

(5) *Della consolazione libro I di F. V. Alla serenissima.... reina Caterina di Medici....*, ms. N. 205.

(6) BRUCKER, *Hist. phil. crit.*, IV, p. 229.

(7) TIRABOSCHI, *Storia della letteratura ital.*, VII, p. 639; ARGELATI, *loc. cit.* En 1567, il est encore qualifié de professeur de philosophie à la page 10 de la préface d'un écrit latin paru cette année-là : *In petri Rami insolentissimum decanatum, gravissimi cujusdam oratoris Philippica secunda*, in-4o. Il ne faut pas confondre notre philosophe avec son ou ses homonymes qui servaient dans l'armée française dans le même temps qu'il enseignait au Collège de France. Le premier est Francesco Bernardino de Vicomercato, originaire aussi du Milanais. Sur sa vie, ses campagnes et la bibliographie qui le concerne, voir les *Mémoires de M. et J. du Bellay*, III, p. 350, 391, 393; IV, p. 93, 114, 190, 209, 246. Il était capitaine de chevau-légers et aux ordres de Guillaume du Bellay. Il mourut en 1546. Son testament est aux insinuations du Châtelet (*Insinuations du Châtelet*, par TUETEY et CAMPARDON, no 2330; voir aussi *Actes de François Ier*, V, p. 92, 15142). Mais la Bibliothèque nationale possède aussi une lettre de 1550, datée de Lyon, 22 mars, et signée Francesco Vicomercato (Ms. fr. 3063). C'est un rapport adressé par un ingénieur au général Da Nove sur les travaux militaires à effectuer à Bourg. Il

Il nous faut maintenant examiner son enseignement, tel qu'il nous l'a transmis dans ses livres : immortalité de l'âme, nature de Dieu, Providence, éternité du monde, miracles.

Ses deux premiers livres traitent de l'âme car c'est, il le dit lui-même [1], la question qui alors primait toutes les autres. Tout de suite il se pose en philosophe indépendant. « Il suffit, dit-il à Pierre du Chastel, de jeter un coup d'œil sur les Commentateurs d'Aristote des quatre-vingts dernières années, pour voir que cette faculté que la nature a donnée aux hommes pour trouver la vérité simple et claire, ils l'ont toute tournée à une science sophistique, ténébreuse et vide, et que légistes, théologiens, philosophes, rivalisent d'ignorance, de barbarie et de dureté dans leur langage, et qui pis est, de fausseté dans leur jugement [2] ». Il va donc commenter le IIIe livre de l'âme à sa guise, « sans jurer sur les paroles de personne », si ce n'est peut-être d'Averroès. Car déjà il fait remarquer qu'il n'a point négligé les commentaires d'Averroès, bien que les ignorants les méconnaissent pour leur obscurité et les délicats pour leur inélégance [3].

Quatre points sont controversés par les commentateurs anciens et modernes d'Aristote : la nature de l'âme, la nature de l'intellect agent, l'unité de l'âme individuelle, son immortalité. Il s'amuse de la diversité des écoles qui ont prétendu résoudre ces quatre problèmes, les oppose avec malice [4] et

est peu vraisemblable que ce soit notre philosophe qui en soit l'auteur, bien que le XVIe siècle nous présente des hommes aussi universels. Je préfère supposer que le capitaine avait un fils qui portait son nom et continua sa profession. Argelati et Curtius avaient soulevé en partie ce problème sans le résoudre.

(1) *Commentarius super III lib. Arist. de Anima*, p. 10.

(2) *Ibid.*, p. 3-4.

(3) *Ibid.*, p. 12-13. Toutes les citations sont extraites de la préface à P. du Châtel. Cette dédicace est datée du 7 mars 1543.

(4) On m'excusera de refaire rapidement cette classification : A. Ceux qui veulent que l'Intellect agent informe le corps, *a*) soit qu'ils croient l'âme mortelle (Alexandre d'Aphrodisias, Pomponace, Scot), *b*) soit qu'ils la croient immortelle : individuellement (saint Thomas, les deux Pic de la Mirandole), collectivement (Averroès, Achillinus). — B. Ceux qui croient l'âme extérieure au corps et, *a*) unique, comme Téophraste, Thémistius et selon Jean de Jandun, Averroès, ou *b*) multiple, comme Philopponus. Même diversité sur la nature de cet intellect agent (*Ibid.*, p. 212, 213).

conclut que si sur tout autre problème il est plus difficile d'accorder deux philosophes que deux horloges, sur la question de la nature et de la destinée de l'âme, c'est chose absolument impossible. Pour lui, laissant de côté tous les commentateurs et Platon lui-même, pour lequel il marque à plusieurs reprises quelque dédain, il s'attachera au seul Aristote [1].

Qu'est-ce donc que l'âme et quel sens précis Aristote a-t-il attaché au mot ἐντελέχεια ? L'entéléchie est-elle un mouvement perpétuel et l'âme une parcelle de la quintessence, comme l'a soutenu Cicéron [2], et depuis Politien ? ou l'entéléchie est-elle une perfection du corps, comme l'ont dit Argyropoulos, Budé et Mélanchthon ? Pour Vicomercato, l'âme est la perfection du corps. Mais la question est de savoir si cette perfection est seulement l'actuation des puissances corporelles en sorte qu'elle en soit comme le couronnement et la fleur inséparable, ou si elle est extérieure au corps, séparable de lui comme le contenu du vase qui le contient, le dirigeant comme le cocher son attelage ou le pilote son navire [3] ? La première thèse est celle d'Alexandre d'Aphrodisias et de Pomponace qui en concluent que l'âme meurt avec le corps dont elle n'est que le développement et dont elle est inséparable; c'est celle aussi de saint Thomas qui, par une inconséquence inexplicable, la croit immortelle tout de même [4]. Scot est plus logique en avouant que dans ce cas l'immortalité ne peut être prouvée que par la foi [5]. La seconde est celle d'Averroès. Il y a une troisième interprétation, intermédiaire, qui accorde que les puissances végétatives et sensitives de l'homme sont inséparables du corps, que l'intellect au contraire, le *mens*, le νοῦς, est extérieur; après Thémistius, Simplicius, Philopon, Théophraste, Vicomercato accepte cette hypothèse [6].

(1) *Comment. super III lib.... de Anima*, p. 215.

(2) *Tusculanes*, I, 10, cf. p. 171, note 3. Vicomercato soutient qu'on doit lire ἐντελέχεια et non ἐνδελέχεια . Je n'insiste pas sur cette discussion qui sera exposée au chapitre suivant (*De Anima rationali*, p. 223).

(3) *De Anima rationali*, p. 210, 226.

(4) *Ibid.*, p. 228.

(5) *Ibid.*, p. 231.

(6) *Ibid.*, p. 229.

Mais qu'est-ce que cet intellect, ce νοῦς mystérieux qui dépasse le corps [1] ? Est-il comme un soleil extérieur au corps et qui l'illumine, le précède dans l'être, lui survit unique et éternel comme le soleil qui préexiste et survit à nos yeux ? Ainsi le veulent les autorités que nous venons de citer [2]. Alexandre d'Aphrodisias, au contraire, et saint Thomas admettent autant d'intellects que d'hommes. Sans entrer dans les discussions que suppose une pareille question, disons tout de suite que Vicomercato prend parti pour l'Averroïsme : « Quiconque pésera exactement les raisons qui prouvent l'unité de l'intellect... les trouvera beaucoup plus probantes et conformes aux principes d'Aristote [3] ». Que si ce philosophe ne nous a pas dit clairement sa pensée sur ce point, c'est qu'il craignait les conséquences sociales d'une telle doctrine; mais Théophraste affirme que tel était son enseignement [4]. Laissons de côté toutes les raisons qui appuient ces théories et que Vicomercato cueille chez Thémistius et Averroès. Toutes se ramènent aux deux suivantes : la matière est cause de division et donc ce qui est séparé de la matière ne saurait être divisé; l'âme est immortelle, et donc elle l'est dans les deux sens : elle ne naît pas plus qu'elle ne finit [5]. Bessarion a fort bien vu que la théorie d'Aristote était incompatible avec la doctrine chrétienne, car Aristote n'admet pas de création nouvelle. Et pourtant Bessarion assure que « ceux qui croient avec Aristote l'intellect unique pour tous les hommes ne peuvent être réfutés par des raisons naturelles [6] ». Et pour ne

(1) *Ibid.*, p. 226 et suiv.

(2) La comparaison est de Thémistius, selon Vicomercato, *ibid.*, p. 281.

(3) *Ibid.*, p. 268 : Quisquis exacte perpendit eas quæ unitatem probant (rationes)..., multo cœteris efficaciores atque aristotelicis principiis conformas magis comperiet.

(4) Ponit enim intellectum ingenitum, et interitui minime obnoxium, hoc est æternum parte utraque, quod esse non potest in doctrina peripatetica, nisi unus tantum (*Ibid.*, p. 268).

(5) *Ibid.*, p. 270-274.

(6) *Ibid.*, p. 274 : Bessario... tandem asserit eos qui unicum intellectum omnibus ex opinione Aristot. statuunt, nondum convinci physicis rationibus.

pas sortir de France ni même de Paris, Budé, le grand Budé, qui venait alors de mourir, encore qu'il ait erré dans l'interprétation de Cicéron, assure que, si l'on peut fixer la pensée d'Aristote, ce n'est certes pas dans le sens de la multiplicité des âmes [1]. En sorte qu'il faut choisir avec Bessarion entre deux théories : ou bien un intellect unique et éternel avec Thémistius, Averroès, Théophraste ou bien de âmes distinctes et nées avec le corps, mais mourant avec lui, avec Alexandre [2]. Pour lui, Vicomercato estime que « d'après les principes d'Aristote, on ne peut rien apporter contre cette thèse de l'unité de l'intellect [3] ».

Quand à la nature de cet intellect agent, Alexandre d'Aphrodisias et Achillini ont eu tort de le confondre avec Dieu, bien que leurs raisons soient difficiles à réfuter [4] ; parmi ceux qui l'identifient avec l'âme humaine, il faut rejeter saint Thomas et Philopon, qui admettent autant d'intellects que d'âmes, et suivre Thémistius qui n'en admet qu'un [5]. Seulement l'âme n'est plus extérieure au corps pour l'éclairer et le guider; elle en fait partie, lui est intrinsèque : « Figurez-vous un forgeron qui serait dans l'airain ou le fer et non en dehors du métal, ne pénétrera-t-il pas toute la matière ? De même l'intellect agent ne fait qu'un avec l'intellect patient qu'il assiste [6] ».

Les théologiens sans doute ont du mal à maintenir la doctrine chrétienne en face du péripatétisme ainsi renouvelé. Saint Thomas s'y est vainement essayé [7]. Mais la « théologie

(1) Neque enim intellectus agens apud Aristot. discit, cum in omnibus hominibus unicus sit, etiam ipso Budæo favente, æternus, immortalis..., semper intelligens et homini tanquam lumen quoddam quo intelligit assistens . *De An. ration.*, p. 225; autre texte de Budé, p. 276. On a vu que Budé et Vicomercato sont d'accord sur le sens d'Entéléchie, mais je crois que Vicomercato fausse la pensée de Budé en en faisant un averroïste.

(2) *Ibid.*, p. 272-273. Bessarion, *Contra calumniator. Platonis*, lib. III, cap. 21. — *Commentarii collegii Conimbricensis S. J. in tres libros de Anima*, lib. II, cap. I, quæst. VII, art. I (éd. de 1612, p. 78).

(3) *De Anima rat.*, p. 285.

(4) *Ibid.*, p. 285.

(5) *Ibid.*, p. 287-288.

(6) *Ibid.*, p. 291. La comparaison est de Thémistius.

(7) *Ibid.*, p. 277-280 : examen de la thèse de saint Thomas.

chrétienne n'est pas liée par ce principe d'Aristote que dans les choses séparées de la matière, il n'y a qu'un individu par espèce ». Les théologiens du reste raisonnent-ils comme tout le monde ? On a l'impression que Vicomercato les regarde avec pitié et que pour sortir du dilemme péripatéticien, ils sont obligés de sortir de la méthode ordinaire de raisonner (1).

Il est facile maintenant de prévoir la position de Vicomercato à l'égard de l'immortalité. Cette question est évidemment connexe à celle de l'origine de l'âme (2). Vicomercato n'accepte pas la thèse d'Alexandre d'Aphrodisias et de Pomponazzi. Mais il convient que leurs arguments sont très forts (3) et que saint Thomas est impuissant contre eux (4). Il écarte, comme Pomponazzi, les arguments en faveur de l'immortalité tirés du désir universel de la survie, de la supériorité de l'homme et autres de ce genre comme inefficaces (5). Pour établir l'immortalité, il n'a que quelques textes d'Aristote du *De Animalium generatione*, du *De partibus animalium*, du *De Anima*, qui prouvent que l'âme est séparable du corps (6). Et pour répondre à l'objection de Pomponace que l'intellect ne peut comprendre qu'à l'aide d'images, il faut accepter la thèse d'Averroès, en sorte que les arguments de Pomponace valent contre saint Thomas, mais non contre le Commentateur (7).

Tel est l'enseignement de Vicomercato. Il ne se dissimule pas ce qu'il a d'hétérodoxe, mais lui aussi a renoncé à récon-

(1) *Ibid.*, p. 286. Voir la même attitude à propos de l'éternité du monde, plus loin, p. 217-218.

(2) *Ibid.*, p. 234.

(3) Quorum opinioni (les défenseurs de l'immortalité) mihi quoque in præsentia subscribere placet, tametsi aliquando Alexandri partes vel in totum fuerim secutus, vel saltem quod ipse asserebat, nihilominus quam adversariorum positionem ex Aristotelis dictis colligi defenderim (*Ibid.*, p. 140).

(4) *Ibid.*, p. 234-239, pour l'exposé du livre de Pomponace et des théories de saint Thomas.

(5) *Ibid.*, p. 255.

(6) Ces textes sont cités et commentés, p. 249 à 255. Il me semble inutile de les rapporter ici; on les trouvera du reste — toujours les mêmes — chez tous les auteurs qui veulent s'appuyer sur Aristote pour démontrer ce dogme. P. Galland, par exemple, les oppose tous à Ramus pour venger Aristote du reproche d'impiété en 1551 (*Pro Schola Parisiensi contra P. Rami Novam Academ.*, p. 47 v°-48).

(7) Pour la réfutation de Pomponace, elle comprend les pages 256-263.

cilier la raison et la foi, Aristote et l'Eglise : « Voilà, conclut-il, ce que pense Aristote de l'âme raisonnable, quoi qu'en aient pensé ceux qui n'ayant pas assez de foi apparemment au Christ, ont cru l'autorité d'Aristote nécessaire pour affirmer les vérités que nous devons croire en tant que chrétiens et qui dans ce but l'ont fait, bon gré mal gré, maître de toute vérité sur ce sujet, ne supposant pas qu'un si grand homme ait ignoré la vérité sur l'âme. Comme s'il ne contenait pas d'autres doctrines contraires à notre foi ! telles que l'éternité du monde, qui va autant qu'il se peut contre la foi chrétienne, le petit nombre d'intelligences [1], et tant d'autres théories qui sont en opposition avec elle ! Que si nous ne craignons pas d'attribuer ces doctrines à Aristote, si nous les enseignons tous les jours dans nos écoles sans croire par là ruiner notre foi, pourquoi ne pas dire librement aussi ce que nous estimons être sa doctrine sur l'âme ? Pour moi, certes, il me semble que ceux-là plutôt ruinent la religion, qui l'appuient sur le témoignage d'Aristote, de Platon et d'autres qui n'y sont pas accommodés. Car que peuvent penser les ennemis de notre foi, sinon que nos dogmes sont ridicules, en les voyant étayés d'arguments sans valeur [3] ? ».

Le détour est joli ! Mais si l'on veut aussi apprécier à sa valeur la thèse de Vicomercato, il faut se souvenir qu'au temps où il enseignait l'averroïsme à Paris, cette doctrine était presque réconciliée avec l'Eglise. « Comparé au platonisme pur, dit excellemment Mabilleau [3], l'averroïsme peut sembler d'abord matérialiste. Mais quand parut l'alexandrisme avec sa théorie du développement naturel de toutes les formes y compris l'intellect, celle de la généralité et de la corruptibilité de l'âme, etc., il fallut bien reconnaître que l'averroïsme qui admettait au moins des formes séparées était la seule interpré-

(1) Allusions aux attaques de Pomponazzi contre la démonomanie dans le *De Incantationibus*.

(2) *De Anima rat.*, p. 292-293, fin du volume.

(3) *Op. cit.*, p. 147. Même remarque dans RENAN, *Averroès*, II, III, p. 372 et 175.

tation spiritualiste du péripatétisme, et c'est avec les averroïstes que l'Eglise dut faire alliance contre les partisans de Pomponace ». Si donc de pareilles compromissions montrent à quel point on sentait la foi chancelante, du moins elles nous expliquent pourquoi Vicomercato put enseigner Averroès à Paris sans être menacé. Il enseigna ensuite bien d'autres doctrines et plus dangereuses.

En 1551, il publiait son *Commentaire sur le XIIe livre de la métaphysique* (1) où Aristote traite de l'existence de la nature et de l'action de Dieu. Mais naturellement il se placera comme Aristote à un point de vue strictement philosophique, sans tenir compte des vérités de la foi (2).

Dieu est. Le mouvement des globes célestes en effet et le temps dont ce mouvement est la mesure sont éternels. Ils demandent donc une substance éternelle qui leur serve de fondement (3). Encore ne peut-on rigoureusement appuyer la démonstration de l'existence de Dieu sur la notion de temps. En réalité, il n'y a que l'être et quand on dit que le monde n'existait pas ou n'existera plus, philosophiquement cela n'implique aucune idée de temps, : on veut dire qu'en dehors de la cause première, il n'y a rien. C'est pourquoi saint Thomas, craignant qu'avec la notion de la perpétuité du temps ne croulât aussi celle de l'éternité de la substance première, a proposé de l'existence de Dieu une autre démonstration : par la cause première. Si le monde a commencé, il a une cause, et celle-ci une autre et ainsi à l'infini, jusqu'à ce qu'on arrive à la cause première de toutes. Evidemment, du moment qu'on

(1) *In eam partem duodecimi libri metaphys in quo de Deo et ceteris mentibus divinis disseritur*, Paris, David, 1551, in-4°.

(2) Hanc itaque Dei mentiumque omnium divinarum cognitionem liber hic exhibet, non quidem omnem eam quam fide credimus, sed quæ naturæ lumine a philosopho tradi potuit (Préface, 2).

(3) *Ibid.*, p. 8. Ce mouvement n'est ni la génération ni l'accroissement ou la diminution, ni l'altération, ni le déplacement en ligne droite, mais le mouvement circulaire. Sur la question du mouvement et l'infinité du mouvement circulaire, voir O. HAMELIN, *Le Système d'Aristote*, 17e leçon, p. 310 et suiv., et la 18e leçon à partir de la p. 334.

admet la création du monde, il est tout simple de croire à une cause première; mais ceux qui avec Aristote et malgré saint Thomas croient le monde éternel — et Vicomercato est du nombre, — doivent inférer l'existence de Dieu de l'éternité du monde lui-même [1].

Cette substance est l'acte pur, car si elle n'agissait pas par elle-même, par son essence, mais seulement par sa puissance, le mouvement ne serait plus éternel [2]. Mais la puissance précède l'acte? Et donc l'acte a pu ne jamais exister, ni Dieu, que nous confondons avec l'acte pur? Les philosophes de l'école de Mégare s'en tirent en disant qu'il n'y a de puissance que celle qui vient en acte. C'est nier l'essence même de la puissance, qui est d'être libre et non nécessitée à agir. Aristote résout l'objection en disant que la priorité de la puissance sur l'acte n'existe que dans les choses naturelles et en maintenant pour les choses éternelles l'identité de l'acte et de la puissance [3].

Cette substance est immatérielle [4], immuable, et partant immobile, car tout mouvement est un changement [5]; son action est nécessaire d'une nécessité simple et absolue (*ἀνάγκη ἁπλῶς*, *necessaria simpliciter et absolute*). On voit poindre déjà le déterminisme de Vicomercato dont nous parlerons bientôt. Elle est le premier moteur duquel dépend tout ce qui se meut [6]; elle est incommensurable, indivisible et individuelle [7]. Elle est heureuse enfin. Le bonheur de Dieu consiste en une action continuelle, parce que l'acte est source de joie et que cette activité consiste en partie dans la contemplation de soi. Telle est, — mais plus brève et moins intense — la joie pure et inaltérable qu'Aristote attribue au sage [8].

(1) *In eam partem... disseritur*, p. 12-13.
(2) *Ibid.*, p, 17-19.
(3) *Ibid.*, p, 21-23.
(4) *Ibid.*, p, 20-21.
(5) *Ibid.*, p. 64.
(6) *Ibid.*, p. 66.
(7) *Ibid.*, p. 81 à 86.
(8) *Ibid.*, p. 69 à 71. ARISTOTE, *Eth. à Nicom.*, X.

Dieu donc étant acte pur, on ne peut faire venir le monde ni du vide, ni du chaos comme les anciens théologiens, ni de la matière confuse avec les physiciens [1], ni du néant par création comme l'ont cru nos modernes théologiens : *ex nihilo nil gigni potest* [2]. Non, le Dieu d'Aristote n'est pas resté oisif, il agit du moment qu'il existe, il n'a donc pu laisser le monde dans le chaos [3]. Rien n'a existé avant l'acte, mais avec l'acte est apparu le monde ordonné. Ainsi le monde est éternel. Toutes choses roulent sans fin du néant à l'être et de l'être au néant; mais ce mouvement circulaire n'atteint pas l'univers lui-même; les phénomènes apparaissent et passent, la matière première est sans principe et sans fin [4].

Tout cela n'est pas très orthodoxe et Vicomercato s'en aperçoit : « Il faut remarquer, dit-il, que ce que j'ai dit contre le chaos en faveur de l'éternité de la matière est opposé à notre dogme que le monde a été créé de rien. Mais nos théologiens nient qu'il y ait incompatibilité entre cet acte éternel et le néant : même ils ont fait de cet acte un Dieu très bon et très grand et qui n'est point oisif, puisqu'il est occupé à se contempler soi-même, ce qui est son acte propre [5] ». C'est tout ce qu'il dit de ce problème dans l'ouvrage imprimé en 1551. Mais on remarquera qu'il ne le résout point. Sa vraie pensée, beaucoup plus hardie, c'est dans le *De Principiis rerum naturalium* qu'il la livre; il eut soin de garder ce volume en manuscrit. On aura remarqué que la citation *ex nihilo nihil*, par laquelle il nie franchement la création, en est tirée, et non du livre sur Dieu. Dans le *De Principiis* donc il reprend la question de la création. Il nie que la matière première ait été engendrée, ni créée, ni qu'elle soit destinée à finir. C'est la

(1) *Ibid.*, p. 25. Il vise par les théologiens anciens : Orphée, Hésiode et Trismégiste; par les physiciens : Anaxagore, Empédocle et même Platon. Voir sur ce sujet les idées de Pomponazzi et de Bonamico au chap. II, p. 61-62.

(2) *De Principiis rerum naturalium*, p. 48.

(3) *In eam partem.... de Deo disseritur*, p. 26-27.

(4) *Ibid.*, p. 37-39.

(5) *Ibid.*, p. 39

négation de la cosmogonie de Moïse. Mais d'abord il faut distinguer deux vérités : celle de la philosophie, celle de la foi [1]. Selon la seconde, la matière a été créée avec le monde qui en est fait. « Mais la raison naturelle montre au contraire, que la matière première n'est ni engendrée, ni périssable. Il est inutile de dire avec les théologiens que le monde a été fait de rien; car les physiciens, sont tous d'accord sur ce principe : *ex nihilo nil gigni*. Pour la différence que font certains théologiens entre la génération (qui suppose un sujet préexistant) et la création (qui suppose le néant), je ne sais où ils ont pris cette distinction, en tout cas pas dans Moïse ». Moïse en effet a parlé de faire : ἐποίησαν. disent les Septante, mais non de créer. Ni Platon. ni Aristote n'ont connu non plus la création. Il est donc naturel que tous les physiciens aient cru la matière sans commencement, puisque tout ce qui naît naît de quelque chose et que tout ce qui existe a d'abord existé en puissance et que toute puissance suppose un sujet, non pas seulement actif, comme serait la puissance de Dieu, mais un sujet passif, comme des matériaux qui attendent l'ouvrier [2]. Il est raisonnable aussi qu'ils l'aient crue immortelle, d'abord parce que « ce qui n'a pas commencé ne finit pas »; ensuite parce que la forme, en s'unissant à la matière, ne la détruit pas; elle la laisse subsister dans le composé et après la disparition de la forme, la matière reparaît pour s'unir à de nouvelles formes par une transformation incessante, mais éternelle.

Mais encore une fois, comment accorder cette vérité philosophique avec les dogmes religieux ? Ici il me faut citer toute une page de Vicomercato. Nous l'avons déjà surpris à plusieurs reprises se moquant des théologiens et en particulier

(1) Dupliciter hoc considerandum. Primum quidem naturæ uno lumine, rationibusque ex ea petitis. Deinde absolute ac simpliciter et omnino in se. Ac primo quidem modo... aliter dici non potest quam materiam nec gigni nec genitam aliquando esse, nec interire nec interituram... Altero modo non genitam quidem aut interituram, sed tamen non æternam, verum a summo opifice ex nihilo creatam... Nec enim ei dogmati assentitur quod aliquid ex nihilo fieri Religio ac Veritas tradunt. Unde physici omnes in id consensere ex nihilo nil gigni (*Ibid.*, I, XXII, p. 48-49).

(2) *Ibid.*, p. 49 v°.

de saint Thomas; le ton persifleur de sa réponse va nous donner son dernier mot : « et d'abord il y a selon Aristote un moyen qui est vraiment une génération, qui suppose un certain mouvement, qui est le propre d'un agent naturel, qui suppose une matière d'où sort l'objet engendré. Mais en plus de ce mode de génération, il y en a un autre que nos théologiens — nous l'avons déjà dit — ont appelé création, qui se fait sans mouvement, sans sujet, sans matière et est réservé au seul Dieu tout-puissant. Sa puissance, à lui, est si grande qu'il peut agir non seulement sur ce qui est, mais même, si l'on peut dire, sur ce qui n'est pas : chose étonnante, bien plus, qui surpasse tout étonnement. Car si par sa prescience il prévoit ce qui n'est pas encore, et le revendique pour soi comme ce qui existe, il n'est pas étonnant qu'il donne aussi l'être à ce qui auparavant était l'absolu néant [1]. Cela, il est vrai, est bien subtil et dépasse la capacité et la pénétration d'une tête humaine. Mais il est des esprits, et des jugements choisis de Dieu qui comprennent ces choses, et bien d'autres de ce genre, et qui les révèlent à ceux qui sont moins bien partagés. Ainsi il a créé la matière de rien, et non d'une matière antérieure. Et donc elle n'était pas avant d'être créée, pas même en puissance dans quelque sujet, puisqu'il n'y avait pas de sujet, mais seulement dans l'esprit de l'ouvrier et l'exemplaire de ce monde [2]. Il n'y a dans cette création aucune mutation... Que s'il y en a une, c'est seulement dans la connaissance, parce que un objet est connu comme existant qui auparavant n'était pas. Mais on ne saurait prétendre que ce changement ait affecté l'objet créé, car pour changer il faut d'abord exister, et passer alors d'un état ou d'une forme à une autre. Voilà comment on répond à Averroès. La matière, en effet, (selon

(1) On se souvient que le problème de la prescience divine, de la liberté humaine et du *Fatum* a préoccupé les péripatéticiens autant que les protestants. Se reporter au chap. II à l'analyse du *De Fato*, de Pomponazzi.

(2) Vicomercato se moque à plusieurs reprises des idées de Platon, particulièrement à propos de la création : *In eam partem...... disseritur*, p. 16. 28, 97; *De Principiis rerum natural.*, II, XII. p. 89.

Averroès) bien que n'étant pas en acte, a pu être le terme de l'action du créateur, surtout qu'elle a été créée douée de forme. Car que pendant quelque temps elle soit restée privée de forme, comme le veut Platon (1), il ne le faut point croire. Mais du moment qu'elle a été créée de rien dans ces conditions, il est sûr qu'li n'y eut rien de plus en puissance *(potentialius)* que ce dont elle fut faite ! Voilà ce qu'on peut dire de cette création particulière au Dieu tout-puissant. De cette toute-puissance ineffable, personne ne peut avoir une idée assez grande, assez élevée, assez démesurée, qu'il y ait beaucoup plus encore à penser. Mais les anciens sages qui n'avaient que la raison et leurs sens pour les conduire ne pouvaient pas y arriver ! (2) ».

Dieu n'est donc pas la cause efficiente du monde, comme l'a prétendu Platon (3); ni les idées, ni l'âme du monde causes efficientes des êtres qui existent dans l'univers. Aristote, auquel s'attache Vicomercato, en supposant le monde éternel, a supprimé le rôle de cause première que l'on prêtait à Dieu. Il n'est plus comme chez Platon le fabricateur et le père de l'univers (*opificem Deum et Patrem*), il n'en est que le conservateur et le gardien (*servatorem et custodem*). Il préside aussi à la naissance des êtres vivants et à leur conservation, avec le ciel et la nature. Le système platonicien, qui suppose à l'origine du monde Dieu, source du bien et l'intelligence, source de l'ordre, est plus en harmonie avec le christianisme. Mais cela suppose le monde créé, or le monde est éternel.

Du même coup aussi le Dieu d'Aristote et de Vicomercato

(1) Platon aurait admis en effet l'éternité de la matière première et la création du monde dans le temps; quelques catholiques s'étaient ralliés à ce système intermédiaire entre la Bible et l'averroïsme. Mais Vicomercato fait de la forme une substance et non une qualité; il en fait même la substance première, inséparable de la matière et en fait toujours unie à elle. Seulement, tandis que la matière est unique pour l'univers, les formes sont multiples (*De Principiis rerum natural.*, II, II, p. 65 et suiv.; II. IV, p. 76 et suiv.; II, VII; II, VIII, p. 79 et suiv.).

(2) *De Principiis rerum natural.*, I, XXIII, p. 53.

(3) *De Principiis rerum nat*, II, XII, p. 89 et 91. Dans les pages précédentes (86-88), Vicomercato a exposé les différentes causes efficientes imaginées par les anciens philosophes : le hasard, l'amour, l'intelligence, l'amour et la discorde, les atomes, etc.

cesse d'être la cause finale du monde. Car la bonté divine, que Platon donne comme fin au monde dans le *Timée*, suppose encore que Dieu l'ait créé intentionnellement (1). « Mais Aristote n'a pu donner aucune fin à la naissance du monde puisqu'il a nié cette naissance ». Seulement « au mouvement perpétuel du ciel, il a donné pour fin le bonheur de la suprême Intelligence (2). Ce mouvement si admirable des cieux, cette rapidité incompréhensible d'un mouvement inimaginable peut-elle avoir pour fin des êtres périssables, ou même l'homme, point imperceptible en face de la nature ? Non, chaque corps céleste se meut pour sa propre perfection et l'ensemble du monde se meut pour Dieu qui, lui, premier moteur immobile, très bon et très grand, jouit de sa perfection dans l'absolu repos (3).

« Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob; non des philosophes et des savants ! » s'écriait Pascal dans la nuit de sa grande conversion. C'est peut-être la révolution la plus importante qu'aient faite les livres tels que celui dont on vient de suivre l'analyse que de substituer le Dieu des averroïstes au Dieu de la Synagogue et de l'Eglise. Le Père, penché avec tendresse sur le monde épanoui sous sa prunelle, reculait dans un arrière-ciel invisible, inconnaissable, fantôme algébrique et sans cœur (4). Le ciel, que tout le moyen âge avait senti près de lui comme le plancher de sa maison passagère, se repliait comme une tente et découvrait des espaces infinis et terrifiants. La Vierge et les anges, intermédiaires aussi entre le ciel et la terre, s'évanouissaient et — nous le verrons tout

(1) *Ibid.*, II, XIV, p. 98. Selon Platon, il est de l'essence du bien de tendre à se communiquer. C'est ce besoin de s'épancher hors de soi qui a porté Dieu à créer le monde. Vicomercato expose cette idée (*Ibid.*, p. 97 v°).

(2) *Ibid.*, p. 98.

(3) *Ibid.*, p. 99 v° : Est autem Deus optimus, maximus, ac suprema omnium causa, quæ nullo modo movetur, nec ulla opus habet actione, ut finem suum acquirat, siquidem ipse est finis tum sibi, tum cæteris omnibus.

(4) Si l'on veut sentir la différence entre le Dieu des averroïstes et celui des chrétiens, qu'on relise la belle méditation de BOSSUET (*Élévations sur les mystères*, 1re semaine, 7e élévation) : « c'est un père, c'est une mère, c'est une nourrice », etc.

à l'heure — sourds désormais aux demandes de miracles, cédaient la place aux lois inflexibles de la nature. « L'essence propre de Dieu et son action sur le monde se trouvent ainsi plus réduites encore que dans l'interprétation la plus étroite du péripatétisme. Dieu n'est qu'un moteur, et il ne meut plus même directement les êtres qu'il appelle à la forme : son rôle dans l'univers se borne à donner cette « chiquenaude » dont parle Pascal, qui met la machine en branle, sans que le moteur ait jamais à renouveler son intervention... Il est impossible d'imaginer un Dieu plus abstrait, malgré son étroite détermination, plus spécial et plus général tout ensemble — et en fin de compte, moins intelligent et moins moral — c'est-à-dire moins réel (1) ».

Entre ce Dieu immobile qui préside au mouvement du premier ciel, mais dont l'action n'arrive pas jusqu'à l'homme et l'homme lui-même, Vicomercato donne avec Aristote une grande influence aux astres (2). Le soleil surtout, soit « qu'au printemps il habille la terre d'herbes et de plantes » soit que par sa chaleur il fasse monter dans les êtres vivants la sève du désir, ou que par son seul éloignement il sèche tout, plantes et hommes, le soleil est évidemment, par son mouvement régulier ou par ses rencontres avec les autres astres, la cause de ce qui arrive dans ce monde (3).

Il faut cependant y joindre une autre cause plus puissante encore : la Nature (1). Vicomercato lui consacre tout le IIIe livre du *De principiis rerum naturalium*. Et ce sont les pages les plus hardies qu'il ait écrites.

La nature ne peut se connaître que par ses effets. Les anciens physiciens y ont vu « la substance première et immanente de chaque chose (5) »: d'autres l'ont confondue avec Dieu consi-

(1) MABILLEAU, *Cremonini*, VII, II, p. 198.

(2) *De principiis rer. nat.*, p. 91.

(3) *Ibid.*, II, XII, p. 93-94.

(4) Sur la Nature selon Aristote, voir O. HAMELIN, *Le système d'Aristote*, 17e leçon, et particulièrement p. 299-305.

(5) Primam cujusque rei substantiam innatam, nec genitam, corporibus omnibus, qua oriri atque interire apta sunt, subjectam (*De Principiis rerum natur.*, p 105).

déré soit dans la puissance, soit dans l'ordre qui préside aux choses naturelles; d'autres en ont fait le tout; les disciples de Platon l'ont prise pour l'âme de l'univers (1); les théologiens ont donné ce nom — à tort — à la puissance de Dieu quand elle s'exerce régulièrement et selon les lois établies (2). Mais tous se trompent. Sans doute la nature est supérieure aux forces naturelles qu'elle commande, et en ce sens les Platoniciens ont raison; sans doute encore, elle est un instrument de Dieu, et c'est pourquoi les poètes ont pu dire après le disciple de Platon que « l'univers est plein de dieux ». Mais elle n'est ni l'âme du monde, ni Dieu; Sénèque a eu tort de l'identifier avec lui (3).

Pour bien comprendre la nature, il ne suffit pas d'y voir le principe des choses naturelles: il faut chercher ce qui différencie les choses naturelles des artificielles. Or ce qui est le propre des choses naturelles simples (air, eau, feu) ou composées (plantes, animaux, etc.), c'est le mouvement, de croissance, de décroissance, d'altération, de déplacement. Le principe de ce mouvement qu'il ne faut pas confondre avec le mouvement commandé par l'âme, c'est la nature (4). Si je comprends bien Vicomercato, la nature n'est que l'ensemble des lois naturelles qui président à l'accroissement des êtres, à leur équilibre et à leurs mouvements (5).

(1) *Ibid.*, p. 105 v°. Les stoïciens aussi (FOUILLÉE, *Platon*, II, IX, p. 268). Pour ces différentes définitions, voir aussi CICÉRON, *De Nat. Deorum*, II, 81, 82).

(2) *Ibid.*, p. 106.

(3) *De Beneficiis*, IV, 8, et *Natur. quæst.*, 45. *De Principiis rerum natur.*, III, I, p. 106-107.

(4) Id naturam esse merito existimavit Aristoteles et docuit quod ejusmodi esset motionum principium atque etiam status in quem desinere consueverunt (*Ibid.*, p. 108).

(5) Voici du reste une page du premier manuel de physique française (1595) où la notion de la nature est donnée assez clairement. Dieu, pour conserver les espèces malgré la mort des individus, « a infus et appliqué à chascune espece un certain propre principe de mouvement qui est appelé nature particuliere, laquelle instruicte et guidée de l'universelle pourvoit sans intermision à tout ce qu'est necessaire, non seulement à la conservation des corps particuliers pour le temps qu'ils ont à durer, mais encore à la conservation perpetuelle de leurs especes. Et d'autant que cette nature est imitée par art, lequel produit plusieurs effects en ce bas monde, la voulant imiter, nous avons à scavoir la distinction d'entre les choses naturelles et les artificielles. Laquelle consiste en ce que les naturelles ont en

C'est donc la nature qui remplace la Providence et préside à toute la vie de l'univers. Le ciel même, quoi qu'en ait prétendu Porzio qui veut réserver le ciel à Dieu et la terre à la nature, le ciel même est régi par ses lois. Son seul privilège c'est d'être éternel, alors que les choses et les êtres sublunaires sont éphémères (1). Il est bien vrai encore qu'Aristote a prétendu ailleurs que le ciel est régi par l'intelligence; mais Vicomercato se contente d'expliquer Aristote sans se flatter de le concilier toujours avec lui-même (2). C'est la nature qui préside à la génération des êtres et des choses (3). Et tout ce qu'elle fait, elle le fait avec ordre et selon des lois, en vue d'un but prévu et voulu (4) Elle utilise tout, et rien ne se perd dans l'univers; la même quantité de matière reste toujours dans le commerce sous des formes et des transformations multiples, comme un miroir inaltérable où se réfléchissent sans y rien ajouter les formes diverses des phénomènes (5). Ce

elles un principe interne de mouvement et de station; et au contraire les artificielles prennent leur mouvement et station des causes exterieures n'ayant rien de la nature, que la seule matiere, laquelle leur est despartie des quatre elements » (CHAMPAGNAC, *Physique Française*, ch. V, p. 23-24).

(1) *De Principiis rerum natur.*, II, IV, p. 112-115. On voit à nouveau combien est exigu le rôle laissé à Dieu par un pareil système. C'est du reste le pur aristotelisme : « Ce n'est pas Dieu qui ordonne toutes choses en vue de lui-même. Dieu ne descend point à gouverner les choses : c'est à la nature qu'appartient l'architectonique du monde, c'est en elle que réside la pensée artiste, la raison pratique, tandis que la pensée pure se repose dans son immobilité : « Dieu n'est pas celui qui commande et dispose, mais il est ce en vue de quoi la raison pratique ordonne tout » (*Eth. eud.*, VII, XV). L'action providentielle appartient donc à la nature. En toutes choses nous la voyons faire ce qui est le meilleur parmi les possibles (*De Vita et morte*, IV). Ce qu'elle perd d'un côté, elle le reprend de l'autre : ce qu'elle enlève ici elle l'ajoute là. Ce qui surabonde, elle l'emploie à suppléer ce qui manque.... Et toujours elle travaille la masse inerte du corps, la façonne et la transforme » (FOUILLÉE, *Platon*, II, VII, p. 224-225).

(2) *De Principiis rerum natur.*, p. 115.

(3) *Ibid.*, III, VIII, p. 123-126.

(4) *Ibid.*, III, IX, p. 126-128.

(5) Cette idée est développée aussi dans le même volume, I, XXIV, d'où est prise la comparaison citée ici : quoquo quidem modo dependere aliquid et aliud acquirere dicitur, sed ad naturam suam (il s'agit de la matière première) ac essentiam nil accedit nilque de ea decedit. Quod speculorum similitudine ostenditur, quorum est natura ut ab eis quæ in eis apparent, imaginibus (nil) perpetiantur (*Ibid.*, p. 54 v°).

qui périt même, la nature en tire parti, « semblable à un père de famille prudent qui ne perd rien de ce qu'il peut utiliser (1) », aveugle qu'elle est pourtant et marchant vers une fin qu'elle ignore et réalise sans en avoir conscience (2).

Dans le monde ainsi constitué en système fermé, où circule éternellement la même quantité de matière et d'énergie sous des formes et des transformations incessantes (3), où la loi régit tous les phénomènes, depuis le branle des sphères sidérales à la naissance de l'insecte, où toute forme qui meurt fait place à une forme qui naît, où toute forme qui naît prend la matière laissée inerte par sa devancière, où rien ne se perd, rien ne ne se crée, où tout se fait selon un plan déterminé, y aura-t-il place pour le caprice, pour l'exception, pour le miracle ?

Les théologiens l'ont prétendu. Ils ont distingué entre la puissance ordinaire et régulière de Dieu, qu'ils ont appelée la nature, et sa puissance extraordinaire : « Pieusement et saintement ils racontent qu'en dehors de l'ordre fixé et certain il est arrivé souvent, — et il peut toujours arriver — des faits extraordinaires, soit dans le ciel, soit sur la terre; que par exemple le soleil s'est arrêté ou même qu'il a reculé, que la lune s'est éclipsée et d'autres phénomènes de ce genre, racontés dans nos saints Livres et qui ne sont point l'effet de la puissance ordinaire de Dieu. Mais comme les phénomènes naturels arrivent selon un ordre constant... et qu'on les

(1) Qua in re prudentem quoque patremfamilias imitatur, qui nihil omnino solet rejicere ex quo facere commode aliquid possit (*Ibid.*, III, X, p. 127).

(2) *Ibid.*, III, XII, p. 130 et suiv. Dans le commentaire *in VIII libros Aristot. de nat. ausc.* (1550), il a toute une dissertation pour essayer de déterminer la part du hasard et celle de l'intelligence dans les événements du monde (p. 125 à 150).

(3) *Ibid.*, I, XXIV, p. 54. Beau texte, tout moderne pour l'idée d'absolu déterminisme qui s'en dégage : Non solum autem ingenita materia est et ab interitu liberata, sed omnium etiam earum mutationum expers, quæ perniciem aliquam aut incommodum ei possint afferre. Nec enim augescit aut minuitur, sed eadem semper mole permanet, nec quod ad rerum perpetuum ortum aliquid ex ea capiatur, propterea decrescit aut quid de ea decedit. Id enim semper sumitur quod alterius erat corporis cujus forma interiit. Formas duntaxat mutat, eas vicissim accipiens mole ac substantia semper servata. Ac quanquam in nonnullis amplior fieri aut angustior videtur..., totius tamen universi habita ratione, eadem ejus moles perseverat. Sur le déterminisme d'Aristote, voir HAMELIN, *op. cit.*, 15e leçon, p. 275 et suiv.

reporte à Dieu comme à leur cause première, ils ont appelé nature la puissance ordinaire de Dieu... Mais les physiciens se contentent de la nommer la puissance de Dieu, car pour eux Dieu ne fait rien sans un ordre fixe et établi en dehors duquel rien n'arrive (1) ».

Pourtant il y a des exceptions apparentes, des monstres, des perturbations atmosphériques, pluies, grêle, orages, qui semblent n'avoir pas de loi. De plus, si la nature agit intentionnellement, doit-on aussi attribuer à sa volonté les accidents, le mal ? Ces anomalies ne sont qu'apparentes. Les monstres ne sont pas faits intentionnellement par la nature, ils sont le résultat d'une force extérieure qui la violente ou d'une matière rebelle à subir ses lois. Les perturbations atmosphériques doivent leur irrégularité à la matière et non à la nature (2). La maladie est contraire à la nature de l'individu, mais conforme aux lois universelles. Du reste, si l'on veut considérer la question dans toute son ampleur, il faut classer les phénomènes en quatre catégories : les faits naturels, ceux qui sont en dehors de la nature (*præter naturam*), ceux qui y contredisent (*contra naturam*), ceux qui la dépassent (*supra naturam*). Les faits naturels arrivent toujours de la même façon : mouvements des astres, naissance, identité de nature entre les enfants et les parents, lois de la pesanteur; si un de ces effets est vicié par une intervention étrangère à la nature, il est dit *præter naturam* (3). Les faits qui sortent de

(1) Ab his autem qui artem divinam dixerunt (naturam) hi non admodum dissensere qui Dei vim seu legem per omnia fusam ac corporibus omnibus insertam eam esse putaverunt, aut etiam Dei potentiam ordinariam. Quamquam apud physicos potentiam dicere satis est, quippe qui nil concedunt Dei vi ac potentia fieri, nisi ordine rato et constituto præter quem nil omnino efficiatur. Theologi nostri id pie ac sancte tradunt, cum præter ordines ratos et certos multa et facta esse et fieri posse, tum in cœlestibus, tum in his caducis nos doceant. Quemadmodum est solem constitisse, aut etiam retro cursum egisse, eumdemque ex adverso Lunæ defecisse, et ejus generis alia, quæ in sacris litteris traduntur, quæque a Dei potentia ordinaria minime extiterunt. Quoniam autem et quæ natura fiunt ordine quodam perpetuo fieri videntur, veluti hominem ex homine ac certis temporibus nasci, hæcque omnia in Deum, ut supremam causam referuntur, potentiam hanc Dei ordinariam naturam dixere. (*De Principiis rerum nat.*, III, II, p. 106-107.)

(2) *Ibid.*, III, XI, p. 129-130.

(3) *Ibid.*, p. 145.

l'ordre naturel (*præter naturam)* ne sortent donc que de l'ordre habituel des lois naturelles, mais non de l'ordre absolu, car en dehors de cet ordre il n'y a rien. Ce sont des événements qui arrivent rarement, mais non sans raison, et ainsi ce qui se fait en dehors de la loi est en réalité semblable aux faits que nous appelons naturels et n'en diffère que par la fréquence. Par exemple la vigne qu'on appelle « καπνιος » donne ordinairement du raisin blanc; quelquefois il est noir; cela n'a rien de miraculeux. Il se forme des calculs dans l'urine, les reins, les intestins de l'homme; cela n'a rien qui soit hors de la nature, car si cet accident est exceptionnel chez l'homme, bien d'autres excréments se forment dans son corps, qui n'ont aucun rapport avec la matière dont il est formé. Les pierres mêmes qui se forment dans les nuages et tombent sur la terre, dirons-nous qu'elles sont miraculeuses parce qu'elles n'ont ni la forme, ni la constitution chimique des nuages ? Pas du tout, et il ne faut point prétendre qu'elles sortent de la nature, si ce n'est en ce sens qu'elles ne sont pas dans la place voulue par la nature (1).

« Quant aux faits contre nature (2) (*contra naturam*), il n'y en a pas dans l'univers; ni Aristote, ni aucun des philosophes n'en ont jamais constaté un; ceux qu'on cite, il faut les proclamer impossibles ou inventés, mais non contraires à la nature.

Que si certains veulent ainsi les nommer, cela les regarde, mais le philosophe ne s'occupe que des faits possibles et existants soit naturels, soit extraordinaires; quant à ceux qui sont impossibles, il les passe sous silence. Au-dessus de la nature on peut placer les intelligences divines qui sont hors

(1) *Ibid*., III, XVI, 142 v° et 143. La théorie est prise, selon Vicomercato, dans Aristote, *De Animal*., IV.

(2) Contra naturam, nisi ea sint quæ præter, nihil est in rerum universitate. Idcirco nec Aristoteles, nec omnino Græcorum philosophorum ullus, ullam ejus quod contra naturam sit mentionem fecit. Quæ autem esse nullo modo possunt, veluti homo lapideus, hæc ficta, seu impossibilia, non autem contra naturam dicuntur. Quod si quis velit ea nominare, suo arbitrio faciat. Philosophi ea tantum posuerunt et nominarunt quæ esse possunt et interdum fiunt, seu secundum, seu præter naturam. Ea vero quæ esse non possunt, præteriere. (*Ibid*., p. 144.)

des lois ordinaires du temps, de l'espace, du mouvement. Dans ce groupe aussi on peut ranger les miracles que raconte notre religion et qui dépassent les forces de la nature, mais les physiciens y verraient des faits *præter* ou *contra naturam*, c'est-à-dire qu'ils les expliqueraient naturellement ou les déclareraient faux (1).

De là, Vicomercato s'élève — il y a déjà souvent fait allusion — à la fixité des lois naturelles. La loi est de sa nature immuable et nécessitante pour tous les êtres d'une même espèce (2). Ainsi tout objet lourd est porté vers la terre si on ne l'empêche. Cette immutabilité est le caractère distinctif des lois naturelles. Aucune coutume ne peut prévaloir contre elle : vous aurez beau lancer une pierre en l'air, elle ne prendra pas l'habitude d'aller en haut. Toutes choses donc placées dans leurs conditions naturelles se perpétuent selon des lois intangibles (3).

Ces idées qui nous paraissent si naturelles aujourd'hui ne l'étaient pas autant alors, et nous verrons les protestations qu'elles suscitèrent. Cependant elles n'étaient plus absolument neuves, car Pomponazzi les avait déjà développées, quoique sous une autre forme. Mais Pomponace ni Aristote ne furent pas les seuls maîtres de Vicomercato. Il était tout pénétré de Pline et de Lucrèce. Dans ses Commentaires *Sur les huit livres du De ausculatione* (1550) (4), puis plus tard, en 1556, *Sur les quatre livres des météorologiques*, il s'était essayé à donner des phénomènes terrestres, célestes ou océaniques

(1) Illa vero supra naturam dici possunt quæ extra cœlum sunt posita, nec locum, nec tempus, nec motum participantia ...cujus modi sunt... mentes divinæ. Supra naturam rursus quæ nostra religio asserit, quæ nulla vi naturæ effici unquam potuerunt, quæ eadem physicis præter et contra naturam dicerentur (*Ibid.*, p. 144 v°.)

(2) Nam quæ alicui generi secundum naturam conveniunt, in omnibus illius generis inesse debent, non in quibusdam inesse, in aliis non inesse... Hinc etiam efficitur ut quæ secundum naturam adsunt, immutabilia sint, eamdemque vim et perpetuo habeant... Naturæ igitur constantiam ac immutabilitatem propriam sensuit (Aristoteles) ut legis mutationem et inconstantiam (*Ibid.*, III, XVII, p. 145 v°.)

(3) III, XVII, p. 145, fin du volume.

(4) Paris, Vascosan, 1550 (Bibl. nat., R. 256).

une explication purement scientifique, d'où est exclue toute intervention divine. Dieu n'est pas nommé dans ces livres. En revanche Pline et Lucrèce y sont cités à chaque page. Est-ce sans arrière-pensée qu'il copie leurs commentaires et n'y a-t-il pas, par exemple, une allusion maligne à ceux qui voient dans toutes les perturbations atmosphériques des signes de colère divine dans ce couplet sur la foudre : « Lucrèce se rit des anciens qui croyaient que Jupiter lançait la foudre et calculaient d'après le trajet et la place de l'éclair le présage qu'elle portait. C'est pourquoi, après avoir expliqué la nature et la puissance de la foudre..., il ajoute des considérations nombreuses, profondes et vraies sur cette superstition. Qu'y a-t-il en effet de plus naïf, dit Sénèque, que de croire que Jupiter envoie la foudre des nues, frappe quelquefois ses colonnes, ses arbres, ses statues, et laissant impunis les sacrilèges, atteint les brebis, incendie les autels, punit des troupeaux innocents... Mais le même auteur défend l'antiquité; les anciens n'étaient point si sots que de croire tout ce qu'il vient de dire; c'était pour frapper l'esprit des simples que les habiles leur suggéraient cette crainte d'une force inévitable et supérieure à eux. Car il était bon que, en face d'une telle audace dans le crime, il y eut quelque chose contre quoi personne ne se sentit capable de lutter [1].

Ainsi la superstition antique vient de la crainte ou de l'utile. Vicomercato a développé ailleurs encore, en résumant ou même en copiant le *De Natura Deorum*, cette idée d'Evhémère. Si les hommes ont donné aux dieux des figures humaines, c'est tout simplement pour habituer l'homme à respecter l'homme en lui faisant craindre de blesser en son semblable une forme divine; s'ils ont divinisé certains animaux, comme les ibis qui, en Egypte, détruisaient les serpents, c'est que ces animaux étaient utiles et qu'on voulait en empêcher la destruction. La formule de cette apothéose, il l'emprunte

(1) *In III librum meteorol. Aristot.*, p. 298.

textuellement au *De Natura Deorum* : « Tout ce qui était susceptible d'apporter une grande utilité au genre humain, ils le pensaient de nature divine ». Ils en vinrent à diviniser les vertus, les facultés : la force, la bonne foi, l'intelligence. Enfin, il y eut encore deux autres sortes de dieux : ceux qui avaient été mis au rang des dieux pour leurs bienfaits envers les hommes : Hercule, Castor, Pollux et bien d'autres; ceux qui furent, surtout chez les poètes, la personnification de phénomènes naturels ou météorologiques (1).

Vicomercato a-t-il une arrière-pensée dans tous ces développements ? On ne saurait le dire évidemment et rien dans le texte ne le fait supposer. Nous les avons rapportés cependant, parce que d'abord ils nous permettent de suivre l'infiltration d'une idée très féconde pour l'histoire des religions, et aussi parce que le procédé dont il se sert est le même que ses contemporains, Rabelais, Breton peut-être, Des Periers sûrement, ceux qu'on appelait les lucianistes, employaient pour ridiculiser la religion chrétienne. Fut-il aussi hardi qu'eux ? Je n'en sais rien (2). En tout cas, si nous jetons un regard sur son œuvre, il nous apparaît comme un homme très dégagé des superstitions de son temps, très savant aussi (3) et qui surtout eut une idée juste de ce que devait être la vraie science. Il fut un esprit éminemment laïque, si l'on entend par là le souci de tout expliquer rationnellement et sans

(1) Toute cette page n'est que le résumé des pages 120-121 de *In XII metaphysic. in quo de Deo disseritur*. Vicomercato n'indique pas ses sources. Rappelons que la *Généalogie* de Boccace était fort connue, que Giraldi, dans son *De Deis gentium historia*, avait codifié l'évhémérisme trois ans avant que Vicomercato publiât cette page et que Noël Conti publiait sa *Mythologie* cette année-là précisément. Mais Vicomercato n'a rien pris à ces livres. Sa dissertation est le résumé des chapitres 60-64 du second livre du *De Natura Deorum*. Tous les exemples qu'il donne y sont, la classification est la même et Vicomercato copie *textuellement* la deuxième moitié du chap. 60 et une partie du chap. 64.

(2) Pour ne pas sortir du plan que je me suis tracé, je signale en note seulement que son élève Sp. Martino en fait un défenseur d'Epicure. Ce philosophe n'enseigna point que le bonheur est dans la volupté; il le mit dans les plaisirs de l'esprit. C'est par calomnie qu'on lui a prêté des théories dont Aristippe est le père (*De Entelechia*, p. 8-9).

(3) Le même Sp. Martino loue son immense érudition, p. 15 (Voir texte chap. VIII, à propos du Brutus de Fernel).

faire intervenir jamais le mystère dans les faits d'ordre scientifique. A peine une dizaine de fois en cinq gros volumes, j'ai trouvé sous sa plume le nom de Dieu, et l'on a vu quel rôle effacé il lui prête; une seule fois j'y ai rencontré le nom de Jésus-Christ, et c'est dans la préface de son *De Naturali auscultatione*, pour lui comparer Pierre du Chastel. La chose vaut d'être relevée. De même, dit-il, que Jésus-Christ a été constitué intermédiaire entre Dieu et l'homme séparés par l'infini, de même P. du Chastel a été placé entre lui et le roi — proche de l'un par sa dignité, semblable à l'autre pour son amour de la philosophie, — afin de présenter au roi la personne et les commentaires de Vicomercato [1] ! Quatre ou cinq fois en tout il parle de l'Eglise, mais c'est pour opposer ses dogmes à ceux d'Aristote. Et la solution qu'il propose est ordinairement de se moquer des théologiens. Pomponazzi, quand il remarquait ainsi ses hérésies, se confondait en protestations de foi et nous assurait qu'il n'était point complice d'Aristote. Vicomercato n'éprouve pas ce besoin. Sans doute se sentait-il plus en sûreté: l'aristotélisme rationaliste avait fait tant de progrès depuis Pomponazzi ! Il fut attaqué cependant par Postel. Et Rome le soupçonna. Une lettre, sans date malheureusement, du fonds Ottoboni [2] à la Bibliothèque vaticane, le met en compagnie de Pomponazzi, de Porzio, de Cardan, parmi les philosophes qui se plaisent à ruiner la foi. Les jésuites de Coïmbre l'ont classé parmi les averroïstes notoires, en compagnie d'Achillini, Jean de Jandun, Odo, Zimara [3]. Son rôle est difficile à déterminer [4], car ses idées

(1) *In VIII libros Aristot. de natural. auscultatione. Amplissimo Præsuli Castellano matiscorum episcopo*, F° III. La chose paraît lui sembler de bon goût; car dans sa consolation à Catherine de Médicis il compare aussi la mort de Henri II à celle de Jésus-Christ. Comme le sang et la mort de Jésus-Christ ont établi la paix entre Dieu et l'homme, ainsi la mort de Henri II a scellé la paix entre la France et l'empire (*Della consol.*, F° 4).

(2) Fonds Ottoboni, ms. 2366, p. 228, cité par DEJOB, *De l'influence du concile de Trente sur la littérature et les beaux-arts chez les peuples catholiques*, p. 380.

(3) *Commentarii collegii conimbrensis S. Jesu in tres libros de Anima*, Lugduni, 1600, Lib. II, cap. I, quæst. VII, art. I, p. 59; éd. 1612, p. 78.

(4) Il a été connu assez longtemps cependant. BRUCKER lui fait une grosse place dans son histoire de la philosophie et le met immédiatement après les « étoiles de première grandeur dans le ciel péripatéticien » (*Hist. phil. crit.*, IV, p. 229).

furent peu originales : l'averroïsme qui fait le fond de sa doctrine sur l'âme, l'essai d'une explication scientifique du monde, la séparation du domaine de la raison et de celui de la foi [1], la substitution de la nature à la Providence, ces idées arrivaient en France depuis quelques années déjà de tous les côtés. Mais il a prêté une voix sonore dans la plus grande chaire de Paris à ces idées toutes fraîches encore [2]. Comparé à Pomponazzi et à Cardan, il est plus clair que le premier, plus sérieux que le second, plus libre d'esprit que l'un et l'autre. Il me fait songer à ce phénomène bien connu : si dans une liqueur saturée d'un corps on introduit une parcelle de ce corps, aussitôt les parcelles en suspension se groupent et cristallisent. Je ne serais pas étonné que dans les milieux intellectuels saturés d'averroïsme par les infiltrations italiennes, il ait opéré cette cristallisation et déterminé pour sa bonne part l'aboutissement des aspirations rationalistes qui se groupent à Paris — nous en donnerons d'autres preuves — entre 1540 et 1550.

II

Cardan n'a jamais enseigné en France; mais il y fut connu de bonne heure. Dans la seconde moitié du siècle, son influence sera plus grande que celle de Pomponazzi; non pas que Cardan ait beaucoup d'idées que n'ait eues Pomponazzi, mais il est plus facile à lire et à trouver en librairie. C'est un écrivain agréable, abondant, quelque peu bavard même pour un philosophe, savant du reste, comme on l'était en ce temps, à traiter

(1) On a vu comment il les oppose à propos des causes finales (*De Principiis rerum nat.*, II, XIII, p. 92 v°). Ailleurs, il se plaint que saint Thomas et les scolastiques aient lié trop étroitement le sort de la religion à celui de la philosophie : sanctus ille ac pius vir, aliique multi qui eum sunt imitati, pietate (ut puto) et religionis confirmandæ studio ducti, in philosophia rationibusque cum divinis litteris conjungendis limites fortasse excessisse videntur. (*In eam partem... disseritur, a* ijj.)

(2) RENAN (*Averroès et l'Averroïsme*, II, III, p. 425) le signale aussi comme l'un des rares Italiens qui ont apporté l'averroïsme de ce côté-ci des monts, mais il ne l'étudie pas.

de toutes choses, mathémathiques, mécanique, métaphysique, morale. Par dessus tout, il est médecin et même charlatan. Il a voyagé, traversé la France et pérégriné jusqu'en Ecosse, s'est créé partout des relations et partout a laissé l'impression d'un homme charmant, savant et quelque peu « feslé » (1).

Si nous voulions étudier toute son œuvre, il y faudrait plusieurs volumes. Dans ses œuvres de morale, *De consolatione libri tres* (1542), *De Sapientia libri V* (1544), il a condensé toute la sagesse païenne; dans son *De subtilitate*, (1550) (2), l'astronomie; dans le *De varietate*, (1557) les sciences naturelles; son *De immortalitate animorum*, publié à Lyon en 1545, nous le montre préoccupé des problèmes traditionnels de la philosophie padouane. Ce dernier livre étant le seul qui ait paru en France avant 1550, on comprendra que l'influence de Cardan n'y devienne sensible qu'un peu plus tard, chez les auteurs que j'étudie dans la seconde partie de cet ouvrage.

Cardan est né à Pavie (3); il y a commencé ses études et les a terminées à Padoue (1525). C'est dire qu'il a été l'élève de Pomponazzi et que le fond de sa philosophie lui est emprunté. Il serait peut-être moins exigeant en fait de preuves, car il a un esprit très accueillant et même un peu crédule, surtout en matière de merveilleux. Cependant, il a soin de noter, lui aussi, que des trois sortes de preuves qui existent, la raison, l'autorité, l'expérience, les sages préfèrent la raison, le peuple, l'autorité. Pour l'expérience elle est entre les deux catégories de preuves et d'hommes; et si elle est juste elle

(1) L'épithète, pour vulgaire qu'elle soit, ne me paraît pas imméritée. Elle est de GARASSE (*Doctrine curieuse*, I, 3, p. 24) : « Hierosme Cardan, l'un des plus raffinés atheistes que le monde porta jamais, avoit le tymbre de la cervelle aussi feslé comme la conscience tarée ».

M. CHARBONNEL a donné dans son livre une étude très documentée sur la vie et les œuvres de Cardan, en insistant surtout sur la philosophie hermétique de cet étrange penseur. Je me permets d'y renvoyer (*La Pensée italienne*, p. 274-299) pour la vie et cet aspect de l'œuvre de Cardan. BAYLE lui a consacré aussi un article. L'étude que l'on va lire montre plutôt en Cardan le disciple de Pomponazzi et le promoteur du mouvement rationaliste de Padoue.

(2) Editions françaises, Paris, 1551; Lyon, 1554, 1580. Traduit par R. LE BLANC : Paris, 1556 (2 édit.), 1578 (2 édit.), 1584. On trouvera une bibliographie considérable sur Cardan dans la thèse de M. CHARBONNEL, p. T-U et MM-OO.

(3) En 1501, mort en 1557 à Rome.

sera préférée de tous [1]. La foi est pour lui un acquiescement totalement passif qui supprime toute réflexion et tout travail de la raison; elle est pour l'âme ce que le sommeil est pour l'esprit : le repos absolu, en sorte que « plus on a la raison puissante, moins on a de foi [2] ».

Il semble avoir douté de la création et avoir admis l'éternité du monde [3]. Mais les raisons qu'il nous donne sont de celles qui l'ont fait traiter de fou par Naudé [4] et qui ont fait dire à J.-C. Scaliger qu'en certaines choses il paraissait au-dessus de l'intelligence humaine, en beaucoup d'autres au-dessous de celle des petits enfants [5] : c'est la salure de la mer qui lui démontre son éternité et celle du monde [6]. Cardan toutefois paraît hésiter : « *sive æternum, sive genitum, sive factum* » dit-il en parlant du monde. Scaliger qui l'en reprend lui rappelle que cette façon de s'exprimer ressemble fort à celle de l'athée Protagoras : « *Dei sive sint sive non sint* [7] ». Mais Cardan n'insiste pas sur cet article et je n'en ai pas trouvé mention dans ses imitateurs. Les deux points sur lesquels il a le plus écrit sont l'immortalité et les miracles, le second surtout.

Son traité *De l'Immortalité* [8] soutient l'averroïsme. Après

(1) Nempe cum tria sint quibus omnia probemur : ratio, auctoritas, experientia, sapientibus ratio magis satisfacit, populo auctoritas, media inter utrosque atque inter utraque experientia erit. Quæ tamen si recta sit apud omnes omnibus potior erit. (*De Sapientia*, I, p. 29-30.)

(2) Ut quies spiritui somnus, ita illi (menti) fides. Et ut somnus perfectus perfecta quies spiritibus ita quies perfecta mentis. Cessat enim in utroque rationalis animæ opus : ob id qui plus ratione valent minus habent fidei (*De Rer. variet.*, VIII, XLII).

(3) Quod omnium bonorum nostrorum simul ille (Deus) causa sit : sive ut auctor cuncta primus efficiat : sive ut philosophi volunt, jam per se existentia gubernet ac moderetur.

(4) *Judicium de Cardano*, dans BAYLE, art. Cardan, note D.

(5) Rapporté par BAYLE, art. Cardan, note H.

(6) Citation dans SCALIGER, *Exoteric. exercitat. de subtilitate. Exercitatio LIII*, p. 53. Voir aussi GARASSE, *Doctrine curieuse*, IV, 1.

(7) SCALIGER, *ibid.*, LXI, p. 93 v°. Voir aussi GARASSE, *Somme des Vérités chrétiennes*, II, 2, p. 127 et suiv. Pour le mot de Protagoras, il est pris à CICERON, *De Natura Deorum*, I, 23.

(8) *Hieron. Cardani Medici mediolan. liber de Immortalitate animorum*, Lugduni, apud Seb. Gryphium, 1545.

avoir posé le problème de l'immortalité et de la pluralité des âmes (p. 7-8), il commence par accumuler les objections contre l'immortalité (p. 8-30). Il y en a 54. Puis il y répond, et, entre temps, se demande si on peut bien vivre sans croire à l'immortalité (p. 30-42; il en convient fort bien [1]. Suivent 49 arguments en faveur de l'immortalité, tirés de Platon, des néo-platoniciens, d'Aristote même, qu'il discute longuement (p. 42-170) et réfute ensuite (181-188). Alors enfin il arrive au point important, l'averroïsme. « Pour l'unité de l'intellect, en parlant de la nature, de l'origine, de l'essence de l'âme, nous la leur concédons : en effet il n'y a pas plus de différence entre les hommes qu'entre les chevaux ou les chiens; tous semblent avoir la même origine, car tous ont dès l'âge le plus tendre les mêmes principes innés, comme les hirondelles ont la même façon de construire leurs nids [2] ». Il compare cette intelligence unique tantôt au soleil des corps, tantôt au magné-

(1) Videamus an forsam ad bene beateque vivendum animæ immortalitatem credere plurimum conferat. Il soutient la négative en opposant les épicuriens aux stoïciens, Pline à Cicéron, les sadducéens aux pharisiens. Cette idée est déjà dans le traité de Pomponazzi (*De Anima*, ch. XIV, p. 139). Vanini l'a reprise sans y rien changer, si j'en crois GARASSE, *Doctrine curieuse*, VII, 14, p. 880 à 882.

(2) *De Immort. animorum*, p. 188. Il a aussi exposé l'averroïsme dans le *De Rer. variet.*, VIII, XLII, où il définit ainsi l'intellect : « Mens est sempiterna substantia, imago rerum verarum, a materia segregata, extrinsecus homini adveniens ». Cf. aussi BAYLE, *art. cité*, rem. D, fin. M. CHARBONNEL a bien mis en lumière l'averroïsme de Cardan : « Cardan passe en revue avec soin les doctrines de l'antiquité qui sont favorables à l'immortalité de l'âme. Personnellement, il est prêt à l'admettre comme une opinion très vraisemblable, et surtout comme un dogme religieux. Mais il n'oublie pas de souligner les arguments qu'on a opposés aux doctrines en question. A son avis, les uns contrebalancent les autres... En tout cas, il faut distinguer plusieurs degrés ou plusieurs formes dans la vie de l'âme; c'est seulement dans la mesure où elle participe directement à l'intelligible, où elle est comme une étincelle de la lumière divine, que l'âme, en tant que *mens*, échappe à la mort. Au contraire, étroitement lié, par son fonctionnement, aux organes corporels, l'intellect *passif* est destiné à se dissoudre, à périr, comme le corps lui-même. Ce qui subsiste, au fond, c'est la continuité « in globo » de l'activité intellectuelle, qui, par l'âme du monde, se révèle dans la synthèse cosmique; ce n'est point notre personnalité morale », *La pensée italienne au XVIe siècle et le courant libertin*, ch. III, p. 283, note 1. — Mais comme on trouve tous les contraires dans l'esprit hésitant de notre philosophe, on peut voir un exposé très clair et une réfutation qui semble sincère de ce même averroïsme dans le *De Consolatione*, II, p. 307-308. Peut-être faudrait-il, pour le bien apprécier, distinguer plusieurs époques dans l'évolution de sa pensée.

tisme qui attire l'aiguille du cadran [1] et il renonce à en expliquer la nature. Peut-être ne croyait-il pas trop à l'immortalité. Des critiques catholiques l'en ont accusé. Du moins il ne croyait pas à l'immortalité personnelle [2]. Lui-même avoue dans son traité qu'Aristote a tellement embrouillé la question qu'on ne sait plus ce qu'il en pense [3]. Dans sa *Sagesse*, il loue le sage qui dit comme tout le monde, mais pense à sa guise, *foris ut licet, intus est libet*, dira plus tard Cremonini, et il applique précisément ce précepte à l'immortalité « dont la croyance n'a pris de force que parce qu'elle plaît au peuple [4] ». C'est même peut-être un dernier argument et le seul pour y croire que cette espérance est une belle invention pour donner de la patience à l'humanité. Que si notre espoir est déçu, nous ne pourrons point nous en plaindre. Parions donc puisque le pari est avantageux et sans risques [5].

Mais soutenir l'averroïsme en 1545, c'était mener de l'eau à la rivière. Cardan fut non pas plus original, mais plus influent, lorsqu'il reprit et développa la théorie des miracles de Pomponazzi. Elle était récente encore, du moins pour le grand public qui n'avait pas suivi les cours du philosophe à Padoue, car le *De Incantationibus* fut imprimé en 1556 seulement. Cela explique que nous trouvions avant 1550 si peu

(1) *De Anim. immort.*, p. 197.

(2) Ut igitur una et in toto perpetua est conjunctaque superiori menti, et ita extrinsecus advenit; *ut cujusque anima et cuique propria, et in corpore mortalis.* (*De Rerum variet.*, VIII, XLII).

(3) *De Anim. immort.*. ch. VI, début. Tout le chap. V est consacré à étudier ce qu'en a pensé Aristote.

(4) *De Sapientia*, III, p. 168 et suiv. Il se couvre de l'autorité d'Aristote qui aurait dit : loquendum esse ut plures consueverunt, sed credendum ut pauci.

(5) Porro securitas dicitur, cum vel non speramus, nec timemus, vel solum ea speramus in quibus falli etiam si contingat agnoscere errorem non licet... : quamobrem sapientissime instituta spes æterni præmii, quam nemo possit congruere. Nam cum perennis sit anima (*selon Averroès*) ut docuimus, ac omnino sempiterna, quid refert si in spem etiam optimam illam in vita alas ? quamobrem recte Cicero inquit : non posse coargui qui animos dicunt immortales. Nam si moriantur, nemo est qui arguat...; si supersint, nec tamen loquantur... Ergo animum affirmare immortalem, non solum pium et prudens est, sed irreprehensibile, ac multorum bonorum causa (*De Sapientia*, II, p. 86).

d'attaques contre les miracles et que celles que nous avons relevées dans Dolet et chez Vicomercato ont leur source en Cicéron et Aristote plutôt qu'en Pomponazzi. Elles se multiplieront dans la seconde moitié du siècle, autant sous l'influence de Cardan que de Pomponazzi. C'est dans le *De rerum varietate* surtout, paru en 1557, que nous trouverons exposée cette théorie [1].

Ce par où elle est originale, c'est qu'elle est le développement logique de l'averroïsme de Cardan que nous venons d'exposer. Le *mens* est une substance éternelle, immatérielle, extrinsèque à l'homme, qui agit en chaque corps cependant et lui est par conséquent liée pour l'exercice de son activité [2]. Ses effets seront conditionnés par l'état du corps qui lui sert d'instrument. Laissons pour une fois Garasse exposer cette théorie qu'il a merveilleusement saisie et qui est très importante. « Supposant que tous les animaux, depuis les fourmis et la vermine jusques à l'homme ont une mesme ame en espece, nature et fonction..., il conclud que tous les esprits sont distinguez en trois ordres specifiques, en bestes, en hommes communs et en prophetes « *Mens ipsa cum omni modo immiscetur*, dit-il, *belluas facit* », lors que l'esprit ou l'ame est ensevelie tout à fait dans la masse du corps, alors, c'est une beste en esprit, en ame, en operations, en tout. « *Cum mediocriter : homines* », quand l'ame ne s'allie que mediocrement avec le corps, alors de cette alliance il resulte un animal qui s'appelle l'homme, et qui a l'esprit commun : mais quand cet esprit se desborde, comme par inondation et deluge, *cum copiose effunditur spiritus, non repugnante vi corporea, Propheta evadit* ». Alors il se faict non pas un homme commun et trivial, mais il arrive que c'est un prophete... Puis... il adjouste que les prophetes ne viennent pas en

(1) En 1557, Cardan était déjà célèbre : « Cardani liber (*de subtilitate*) quanta nunc gratia regnet non ignoras », J.-C. SCALIGER, à Vascosan (ép. lim. du *Exotericarum lect. liber* Vus, Paris, 1557.

(2) *De Rerum variet.*, VIII, XLII, p. 307 à 311.

tous lieux indifleremment comme potirons « *nam juxta polos impossibile est ut nascantur Prophetæ, corpus enim eorum qui illic habitant densum est* ». Au tour des poles il est impossible qu'il y ait des prophetes, d'autant que le corps de ceux qui demeurent en ces quartiers là est trop grossier : et pour ceste mesme raison il adjouste, qu'à son petit jugement il y avoit force prophetes en Palestine, d'autant que le pays est le plus temperé du monde [1] ». Le prophétisme ainsi entendu n'est que la conséquence de la doctrine averroïste et il remonte jusqu'à Maimonide [2].

Il est un produit du climat et du tempérament. C'est pour les peuples qui réalisent ces conditions une spécialité comme une autre : « Les Péruviens sont remarquables par leur habileté au travail des mains, les Espagnols par leur agilité, les orientaux par leur subtilité, les Turcs par la force, les anciens Egyptiens étaient mathématiciens, les Grecs, philosophes; c'est le résultat de la nature du *mens*, de la part qu'on en a, de l'usage qu'on en fait... Certains même, tant par suite de leur religion, superstitieuse ou vraie, que par une propriété de leur nature et par la force de l'esprit lui-même (du *mens*), soit que les prières de David appelées psaumes aient le pouvoir de faire venir la lumière dans l'âme, soit qu'elles ne l'aient

(1) GARASSE, *Doctrine curieuse*, I, 3, p. 24-25. Voir aussi *ibid.*, VII, 22, p. 943-944.

Voici un texte plus complet de Cardan : *a*) Quibus ex toto mens sepulta est in corpore ut neque vestigium illius appareat, hi robori solum incumbunt suntque feri velut Tartari ac Turcæ; *b*) Quibus vero mens sepulta non est, sed tamen conjuncta corpori valde : si corpus robustum fuerit, hi agilitate valent, si imbelle, artibus : ut Indi Peru qui minimis instrumentis subtilissime texunt, ædificant, vasaque conficiunt; *c*) quod si parum annexa fuerit corpori, artibus nihil valent, sed studiis; si quidem imbecillis, mathematicis, si robusta, physicis; *d*) si vero admodum separata, minus etiam artibus præstat aut conversatione hominum, sed divina intelligit (*De rerum variet.*, p. 313).

Pomponazzi a donné l'ébauche de cette théorie au *De Incantationibus*, IV, V, p. 244. Vanini reprend exactement la même théorie, d'après M. CHARBONNEL, *op. cit.*, p. 376-377.

(2) « Le prophétisme est un état naturel, plus parfait que celui du vulgaire. La révélation prophétique ne diffère pas, au fond, de l'infusion de l'intellect actif, ou en d'autres termes de la révélation permanente de la raison ». (RENAN, *Averroès et l'Averroïsme*, II, I, p. 180, et I, II, p. 170.)

pas, il est certain en tout cas, que quand leurs corps sont purs et sobres, leurs âmes arrivent à prévoir l'avenir (1) ».

Ainsi certains hommes peuvent être en communication intime avec l'âme divine qui anime l'humanité et réaliser, par suite, des effets qui nous semblent extraordinaires, quand ils sont naturels. Lui-même, Cardan, est le siège de phénomènes curieux; il tombe en extase à volonté; il voit, de ses yeux et non en imagination, ce qu'il veut; il voit les événements futurs dans ses songes et sur ses ongles. D'autres ont d'autres particularités; saint Augustin rapporte l'histoire d'un homme qui devinait la pensée de ses interlocuteurs. La France a eu Jeanne d'Arc. Erasme a vu un italien qui parlait allemand sans l'avoir appris et qui en fut guéri par un médecin (2). Pourquoi dès lors s'étonner de ce qu'on raconte des statues qui suent, des spectres, des feux folets, des phénomènes d'autosuggestion. Cardan explique tout cela (3).

Une grande partie de ces phénomènes sont produits par ruse. Les possessions démoniaques, par exemple, sont de l'imagination. Cardan doute de l'action des démons, fidèle en cela à la philosophie de Pomponazzi (4). Il raconte que deux

(1) *De Varietate*, VIII, XLIII, p. 313. Cardan consacre deux livres de cet ouvrage à étudier la divination (livres XIV, XV) et un à la magie (livre XVI). On voit ici la théorie de l'influence des climats que développera surtout Bodin. En voici un autre indice : « ubi arbores radices in imum terræ non demittunt, homines infidi sunt et inconstantes, seu quod immodica siccitas, seu mutatio ventorum frequens, mobilia ac levia mortalium ingenia reddit : atque ideo infida et inconstantia ». SCALIGER qui cite ce texte du *De Subtilitate* le réfute (*Exoticarum exercit. de Subtilitate*, exercitat. CLXVII, p. 229). La méchanceté native des hommes vient de ce qu'ils ont un tempérament chaud et humide, ce qui les rend cruels et mous, violents et gourmands (*Ibid.*, exercitat. LCLXXIV, p. 348).

(2) *De Variet.*, VIII, XLIII, p. 314-322. Sur Jeanne d'Arc : Quæ si divino numine adjuta fuit, cur capta ? Si non, quomodo tanta virgo peregit ? Denique si magicis artibus supra vires humanas potuit, cur capta non evasit ? si absque, cur damnata ? Quamobrem non omnino fabulosam Camillæ historiam quis dicat.

(3) Voir CHARBONNEL, *op. cit.*, p. 295 à 297, qui donne les références. Après avoir raconté les histoires que je viens d'énumérer, Cardan conclut : Talia plura contingunt mira, sed tamen vera, et a ratione non aliena. (*De Variet.*, VIII, LXIII, p. 322.)

(4) Il ne prend pas absolument parti entre les platoniciens et les chrétiens qui y croient et les péripatéticiens qui les nient. Il semble croire à leur existence en se fondant sur l'expérience tout en la proclamant indémontrable par la raison. (*De Varietate*, XVI, XCIII).

ans en ça, 70 pensionnaires d'un orphelinat de Rome devinrent démoniaques en une nuit. Cela pouvait venir du mauvais air, ou de l'eau; « *potest et esse dolus* », ajoute-t-il malicieusement [1]. « Il arrive bien des choses parmi les hommes et si quelqu'un se dit avec calme que de tels faits sont faux et pleins de ruse, il flairera facilement la ruse [2] ». Une femme de Pavie évoquait le diable et il lui répondait sans qu'on le vît : Cardan la soupçonne d'être ventriloque [3]. Il en est de même des condamnés qui sont sauvés soit de la prison, soit de la corde, soit de la hache: Le 28 novembre 1540 à Castelnuovo près de Turin, un condamné a prédit qu'il ne mourrait pas. Le bourreau l'a frappé deux fois avec la hache et il a échappé : un autre, pendu à Crémone, est tombé [4]. C'est sans doute que la hache était mal aiguisée ou que le lacet n'était pas solide. La preuve, c'est qu'un condamné étant tombé deux fois par suite de la rupture de la corde, y est resté lorsqu'à la troisième fois on a mis une corde plus solide : « ainsi sans recourir au miracle, bien des raisons, la nature, la ruse, expliquent ces phénomènes [5] ». Et Cardan nous donne enfin sa formule. Il y a des miracles, il n'y en a guère de vrais. Il est plus crédule que Pomponazzi et Cicéron. Son esprit porté à la chimère, son imagination nourrie de magie l'empêchent de nier radicalement le surnaturel. Mais l'influence de Pomponazzi a été trop grande sur lui pour qu'il n'en garde pas une défiance naturelle envers ce qui n'est pas explicable : « qu'il arrive des miracles, personne n'en doit douter, puisque toutes les religions en présentent quelques-uns [6]; bien que la plupart soient des fables et des ruses des hommes. Mais si c'est de la crédulité de les croire tous, il y aurait témérité à les nier tous... Il naît en effet des monstres, seuls les sots ou les gens

(1) *De Variet.*, XIV, LXXVI, p. 550.

(2) *Ibid.*

(3) *De Variet.*, XV, LXXIV, p. 550 551.

(4) On attribuait ce miracle à la Vierge, dit Cardan.

(5) *De Variet.*, ibid.

(6) Il vient de raconter ceux que rapporte SAINT AUGUSTIN dans la *Cité de Dieu* (XXII, 8), et MONTAIGNE (I, XXVII, éd. Moth. et Jouaust, II, p. 79 et suiv.).

sans expérience peuvent en douter : des enfants à deux têtes, à trois yeux, à tête d'aigle; et pourtant cela n'est pas si extraordinaire que de voir, d'entendre, quand il n'y a rien à voir ou à entendre, de ressusciter, d'être soudainement guéri... Mais, direz-vous, la résurrection d'un mort, c'est chose contre nature et non simplement une erreur de la nature, tandis que voir ou entendre sans sujet c'est une erreur de notre âme. Mais, mon cher, le mort n'est mort qu'à notre avis : *Mortuus non nisi ad nostram existimationem mortuus erit* ! (1) ».

Il est bien difficile, on le voit, de fixer la pensée fuyante de Cardan. Il semble bien qu'il crut aux miracles, mais que la peur d'être dupe des faux le rendit très prudent (2). Les théories par lesquelles il prétendit les expliquer, outre qu'elles sont en germe dans Avicenne et Averroès, me semblent avoir nui au développement du véritable esprit scientifique. Au déterminisme rigoureux de Vicomercato, au scepticisme de Cicéron, de Lucien, de Rabelais, il a substitué une doctrine qui suppose un manque complet d'esprit critique et une crédulité peu ordinaire; il ne nie guère les faits allégués, lors même qu'ils sont manifestement des contes de nourrice, il nie seulement qu'il y ait là une chose qui dépasse les forces naturelles. Je sais bien que cette attitude est prudence devant l'impuissance de la critique, que c'est en partie celle de Pomponazzi, qu'elle a l'avantage de s'opposer aux faits qui sembleraient les mieux établis et de réserver les droits de la science avant même que la science soit née, mais elle est, à mon avis, un recul sur le déterminisme d'Aristote. Elle fut pourtant admise par la plus grande partie des esprits au XVIe siècle.

D'autres idées, non moins hardies, sur la valeur des religions qu'il met toutes au même rang (3), sur l'attitude de

(1) *De Rerum variet.*, XV, LXXXI, p. 578. Au début du même chapitre, il trouve trois causes aux miracles : l'avarice des prêtres, le désir d'étendre la religion, la ruse pour se disculper (p. 575).

(2) Abrogat impietas hominum fidem veris, ut nulla sit occasio securitatis (*De Variet.*, XV, LXXXI, p. 578).

(3) *De Sapientia*, I, p. 17 : les républiques antiques étaient florissantes ou punies selon leur piété, ut etiam non solum vera sed falsa religio in precio habenda sit. Il y a tout une page sur ce thème.

réserve et de prudence qui convient au sage, même s'il est athée [1], sur l'importance politique de la religion et le danger du cléricalisme [2], l'influence des astres sur la naissance des religions et spécialement sur Jésus-Christ [3] l'ont fait ranger au nombre des athées. D'autres ont été séduits au contraire par l'averroïsme de son traité *De l'âme* [4]. En général cependant, on le verra surtout dans la seconde partie de cet ouvrage, son influence a été mauvaise à la religion en France. Il me fait songer à Renan pour le tour volontiers religieux de son esprit, pour l'averroïsme dont Renan était pénétré; mais à un Renan moins bien équilibré, chez qui l'imagination et la fantaisie l'auraient emporté sur la science.

(1) *De Sapientia*, III, p. 175-176 : Omnes sapientes, etiam si id non credant, vulgo plaudunt, etc.

(2) *De Sapientia*, III, p. 146-147. Le roi doit favoriser la religion : quod hoc populi in admiratione continentur. Cavendum tamen est ne vel superfluus sit sumptus vel sacerdotibus summa auctoritas tribuatur. Cum enim plures optimi sint, periculosum tamen est salutem publicam illis committere, ob religionis apud populum auctoritatem.

(3) Cf. CHARBONNEL, *op. cit.*, p. 291-293, qui expose tout au long ces idées de Cardan; et BAYLE, art. Cardan, rem. Q. Bayle rappelle d'après Naudé quelques prédécesseurs de Cardan; il faudrait y ajouter POMPONAZZI (*De Fato*).

A ce sujet, Turnèbe se plaint de Cardan sans le nommer : « Quinetiam, quod omnem impietatem superat, eo progressus est cujusdam vesanus et sceleratus furor ut horam natalitiam Servatoris nostri describeret et eum sideribus subjiceret. (Préface de la traduction du *De Defectu oraculorum*, au cardinal de Lorraine, *Opera*, éd. de 1600, II, p. 74.)

(4) L'ont dit athée : Garasse, Mersenne, Delrio, Th. Raynaud. On les trouvera cités dans REIMMANN, *Hist. ath. et ath.*, sect. III, ch. IV, § 11. L'ont dit religieux et même, certains, catholique : Bayle, J.-F. Buddée, S. Parcker. Reimmann. Voir spécialement BAYLE, art. Cardan, rem. D, qui cite plusieurs des autorités indiquées ici et BRUCKER, *Hist. crit. philos.*, V, p. 77-79, qui donne toutes les références. Entre les deux camps opposés, J.-C. Scaliger me semble donner une appréciation plus équitable en faisant de Cardan dans ses *Exotericæ exercitationes in Cardanum*, un averroïste. Voir aussi la même note, avec les réserves à faire, dans le livre de M. R. CHARBONNEL, *La pensée italienne*. p. 284.

CHAPITRE VIII

Les aspects du Rationalisme entre 1542 et 1553.

I. Rationalisme Padouan : élèves et amis de Vicomercato : l'Immortalité chez J. Ferrerio, Spirito Martino, Danès (Entéléchie). — II. L'Alexandrisme : le Brutus de J. Fernel. — III. Naturalisme : Exposé et réfutation de Pierre de Paschal. — IV. Le Pyrrhonisme d'après Saint-Gelais et Rabelais : l'*Academia* de O. Talon. — V. Rabelais : *a*) l'Immortalité ; *b*) les miracles (livres III, IV, V).

I

Vicomercato eut des disciples (1). Lui-même, dans son *De Anima rationali*, nous présente Spirito Martino comme son élève très fidèle, très laborieux et très docte (2). Martino à son tour dans son livre sur l'*Entéléchie* nous donne Jean Ferrerio

(1) En plus de Vicomercato et de ses disciples, je dois signaler que Ant. Govéan — dont nous avons vu, d'autre part les relations et l'attitude suspectes — enseignait la philosophie à Paris en 1541-1542. En 1543, il était choisi avec Vicomercato pour défendre Aristote contre Ramus. Il le défendit même dans un livre qu'il a dédié à J. Spifame et où il annonce qu'il va combattre pour Aristote « *quem amo, quem admiror, cui debere primum volo* » (*A. Goveani pro Aristotele responsio adversus P. Rami calumnias*, Paris, 1543, p. 1). Nous savons, d'autre part, qu'il s'adonna tout jeune à l'étude d'Aristote sous la direction de son compatriote Pelage Rodriguez à Sainte-Barbe. Il y entra en 1527. Mais j'ignore comment Rodriguez interprétait Aristote. Nous savons aussi qu'avant de revenir à Paris il avait fréquenté le groupe padouan bordelais, étant professeur au collège de Guyenne, et passé trois ans à Lyon, le centre du rationalisme italien (Détails pris à Jacobus VAN YAASSEN, *Dissertatio de vita et scriptis A. Goveani*, en tête de l'édition de ses œuvres, Amsterdam, 1756, F° VII, VII, XII). Van Yaassen lui-même enfin nous dit que c'est l'aristotélisme que Govéan enseignait à Paris en même temps qu'il expliquait Plaute. Et l'on sait que les nouveaux péripatéticiens étaient presque tous averroïstes. Toutefois, A. Govéan semble s'être cantonné dans la logique. Il ne nous reste rien en tout cas de son enseignement qui nous permette de le ranger d'une façon certaine parmi les professeurs rationalistes.

(2) Plura si quis expetet, dialogum perlegat doctissimi juvenis Spiritus Martini, nostri et fidelissimi et diligentissimi discipuli, quem de entelechia non minus docte quam diserte conscriptum ut nostram sententiam confirmaret his proximis diebus est editurus (*De Anim. ration.*, p. 218). Et Martino de son côté dit que c'est en assistant au cours de Vicomercato sur le *De Anima* qu'il a conçu le projet d'écrire son livre sur l'Entéléchie (*Dialogus de Entelecheia*, Aii). Sp. Martino était de Coni en Piémont (Sp. Martinus cuneas) et donc à peu près compatriote de Vicomercato. D'après la fin du *De Entelechia* (p. 47), on peut croire qu'ils habitaient la même maison à Paris.

comme son ami et celui de Vicomercato [1]. L'un et l'autre ont renouvelé la dispute sur l'entéléchie [2]. Si je me crois obligé d'y insister, c'est que la question semble devenir aiguë à cette époque, qu'elle a été traitée aussi par Rabelais et qu'elle est plus grave qu'il ne lui semble. Selon que l'on conçoit l'âme comme un principe de mouvement perpétuel (ἐνδελεχής), ou comme la perfection (τέλος) des puissances corporelles, on la juge nécessairement immortelle ou périssable [3]. C'est donc la question de l'immortalité qui se pose sous une autre forme.

Déjà Romeo de Castiglione avait consacré à l'entéléchie deux pages de son chapitre sur l'âme (1538). Il y attaque Cicéron et Politien et prend parti pour Budé sans le nommer et pour Hermolao Barbaro dont il accepte la définition. L'endéléchie — car il faut dire en*d*éléchie — n'est pas le mouvement, mais un principe de mouvement, un acte premier et non un acte second. Elle peut agir ou rester au repos sans cesser d'être. De fait, elle n'agit pas toujours. Comment donc

(1) Ferrerii familiaris nostri alioquin eruditissimi sententiam ut tu non satis probas, ita nec ego laudo (p. 44).

(2) On a vu au cours de cet ouvrage comment Budé, Melanchton, Vicomercato, pour ne citer que les plus récents, ont discuté cette question. J'aurais dû y joindre Boccace, qui cherche à faire de l'entéléchie un mythe. L'entéléchie est fille d'Apollon, c'est-à-dire du soleil, c'est-à-dire de Dieu, parce que l'âme est créée par Dieu. Entéléchie, selon Chalcidius (*super Timeo*), veut dire âge complet (ætas perfecta) et cela signifie que l'âme infuse dans l'embryon se développe seulement avec le temps. Psyché, qui est la personnification mythique de l'âme, est donc bien fille d'Apollon et d'Entéléchie. Elle a deux sœurs aînées, non pas qu'elles naissent avant elle, mais leurs puissances s'exercent avant celles de l'âme raisonnable : ce sont l'âme végétative et l'âme sensitive (*Généalogie*, V, XXII, p. 43 v°). Hermolao Barbaro, désespérant de trouver l'énigme, s'adressa au diable pour savoir le vrai sens d'entéléchie (CRINITUS, *De Honesta disciplina*, VI, XI); mais le diable lui répondit d'une voix si faible que le philosophe ne comprit pas la réponse.

(3) L'âme immortelle parce que principe de mouvement, c'est l'argumentation de Platon dans le *Phèdre*; l'âme perfection des puissances corporelles c'est l'alexandrisme. On en verra la preuve avec les citations d'Alexandre d'Aphr., dans CHARBONNEL, *Pensée ital.*, p. 163. Sp. Martino fait dire à Vicomercato dans son *Dialogue sur l'entéléchie*, p. 16 : sane disputationes quæ de nominibus fiunt spernendæ neutiquam sunt cum rerum (ut ait Aristot.) σύμβολα sint et notæ. J.-C. Scaliger ne craint pas d'avancer en 1557 que l'étymologie bien comprise du mot entéléchie suffit à réfuter les alexandristes : « Unde inscitia pertinaciæ deliramenta destruas eorum, qui se Alexandri sectatores esse malunt, quam principes veritatis » (*Exotericarum exercitat. liber* XV, Exercitatio 307, paragr. 12, p. 746 de l'édit. de Lyon, 1615.)

Cicéron peut-il la définir *perennis motio*? Quant à la substance dont elle est faite, c'est une question qui demanderait un long traité. Romeo se contente de dire qu'elle ne vient ni du corps, comme le soutient Alexandre d'Aphrodisias, ni de l'âme des parents, comme le veut Tertullien, ni de la substance divine ainsi que l'enseigne Lactance, ni de l'angélique, selon la doctrine d'Origène, mais qu'elle est spirituelle, et ne peut exister avant le corps, car elle n'est complète que par son union avec lui [1].

J. Ferrerio consacre à la même question le deuxième appendice qu'il a ajouté au traité de Pic de la Mirandole (1540).

1° Faut-il écrire en*t*éléchie ou en*d*éléchie? Les attiques mettent *t* et non *d*. Il s'appuie sur Lucien (*De Actione D adversus T*), et sur Corinthius [2], qui précisément donne comme exemple de la coutume des attiques le mot entéléchie pour endéléchie (*De Dialectis atticorum*). Le mot ἐντελέχεια a aussi le sens de mouvement chez Aristote (*III*e *Phisic.*, définition du mouvement). Cicéron a donc raison de lire : ἐντελέχεια et de traduire *perennis motio*.

2° Aristote a-t-il cru l'entéléchie mortelle? C'était, on s'en souvient, l'avis de Budé. Ou bien l'a t-il crue immortelle, comme le veut Cicéron? La question est insoluble tant qu'on ne sera pas certain que le mot ἐντελέχεια désigne chez Aristote le *mens* aussi bien que l'âme végétative. L'autre définition aristotélicienne de l'entéléchie *perfectio corporis organici* tend à faire croire qu'il y a compris le *mens* et que Cicéron a eu raison de la croire immortelle. Tout au plus peut-on concéder aux adversaires de Cicéron qu'Aristote a cru le *mens* immortel et l'entéléchie mortelle; mais dans ce cas l'entéléchie ne représente que l'âme végétative.

3° L'âme est-elle composée de quintessence? Aristote ne l'a jamais prétendu. Il dit seulement qu'elle n'est pas corporelle

(1) *De Libertate et necessitate operum*, XIV, p. 221-222.

(2) Gregorius Pardos, archevêque de Corinthe dont les traités parurent pour la première fois vers 1493 à la suite des *Erotemata* de Demetrius Chalcondylas, à Milan.

ni composée des quatre éléments, mais qu'elle vient du ciel [1]. Nulle part il n'a assimilé, comme le lui reproche injustement Diogène Laërce, l'entéléchie et la quintessence. Argiropoulos a, le premier, soulevé ce problème.

Le résumé de Ferrerio est, on le voit, assez clair et rapide; il reste très favorable à Cicéron et à l'immortalité. Plus long, plus complexe et tout opposé pour la doctrine est celui de Spirito Martino. C'est un dialogue entre Vicomercato, P. Galland et Martino. Les trois amis se promènent dans un beau jardin au bord de la Seine. Vicomercato et Galland sont les deux antagonistes. Spirito Martino ne fait guère qu'écouter et à la fin du dialogue prend parti pour son maître Vicomercato. Après de longs hors-d'œuvre, où Vicomercato fait l'éloge d'Epicure et attaque Cicéron, le débat sur l'entéléchie commence [2]. Vicomercato développe la thèse de Romeo de Castiglione. En procédant par la méthode socratique, il fait avouer à Sp. Martino que l'âme n'est pas un accident (p. 16-18), mais une substance (p. 19-20) ; cette substance est la forme qui perfectionne (τέλειον) le corps (20-25). Continuant l'élimination des différentes substances, il juge que l'âme est l'acte et la perfection d'un corps animé (p. 25-29). Encore est-elle un acte premier et non un acte second comme l'accroissement, la nutrition, le sentiment, l'intelligence, (p. 29-30). Ces fonctions et ces facultés ne sont pas des mouvements, comme le soutient Politien pour accorder Platon et Aristote [3]. Aristote a combattu ceux qui font l'âme principe de mouvement; comment donc eût-il pu la définir mouvement perpétuel ?

(1) Animas vero ex cœlis, esseque illas non quidem qualia inter nos versantur corpora : corpora tamen altiore ratione ac modo, quæ quinta dicuntur natura (*Ibid.*, p. 54). Il faut remarquer dès le début de cet article que la question de la quintessence et celle de l'entéléchie, posées par Cicéron dans la même phrase des *Tusculanes* (I, 10) sont toujours unies dans les dissertations des philosophes de la Renaissance.

(2) *Sp. Martini Cunealis Dialogus de Entelechia*, p. 16.

(3) Tomeo, voulant accorder Aristote et Platon, dans son *Bembus sive de animorum immortalite*, soutient la même théorie, p. 21. Ces développements de Martino sont en réalité une paraphrase du premier chapitre du second livre du *De Anima*, où Aristote définit l'âme. La dissertation de Politien se trouve dans ses *Miscellanea*, cap. I.

Et à supposer qu'elle soit principe de mouvement, ce mouvement n'a-t-il point de cesse, ni l'âme de repos ? Pour ce que Aristote croit l'âme mortelle ou immortelle, Vicomercato s'en remet à Budé (p. 32). Comme Budé, il estime que Cicéron a dû se tromper en voulant concilier Aristote et Platon ou plutôt confondre ἐντελέχεια et ἐνδελέχεια [1]. Velcurio a fait la même erreur. Les autorités qu'on apporte en faveur de Cicéron sont insuffisantes. Le même Cicéron a commis une autre erreur en soutenant qu'Aristote croit l'âme composée de quintessence (p. 30).

P. Galland intervient à son tour et soutient Cicéron contre Budé et Vicomercato. Il s'appuie sur Ferrerio et plus encore sur Mélanchthon [3]. L'âme est principe de mouvement, non pas d'un mouvement externe comme le pilote d'un navire, mais du mouvement vital, chez les animaux comme chez les hommes (p. 35). Ce mouvement n'est pas un accident, car, selon Ferrerio, il y a mouvement substantiel et mouvement accidentel. Par là Galland pense échapper à l'objection de son interlocuteur; l'âme est substance et non accident (p. 37-39). Pour ce qui est du mot entéléchie, si on doit l'écrire avec un *t* ou un *d*, Galland accorde qu'il peut y avoir faute de copiste et répète les autorités apportées déjà par Ferrerio (p. 37). Vicomercato revient à la charge, oppose Philopon à Lucien et à Corinthius (p. 40-41) et réfute Ferrerio. Spirito Martino conclut en faveur de Vicomercato. Mais déjà Galland vaincu s'est éloigné; il s'en va au collège de Cambrai, où il vient d'obtenir une chaire. Quant à Vicomercato et son docile élève, ils rentrent à la maison où les attendent des lettres d'amis italiens.

Et c'est ainsi qu'au bord de la Seine on se passionnait alors pour savoir s'il fallait écrire endéléchie ou entéléchie [3]. Danès

(1) On a vu au chapitre précédent (p. 211) que Vicomercato fait de Budé un averroïste.

(2) In doctissimo de Anima commentario, dit-il du traité de Mélanchton. Ce livre avait paru en 1540 et venait d'être réédité à Lyon (1542).

(3) Autres sources de ce problème : VIVES, *Annotat. sur le chap. XI de la Cité de Dieu*; SCALIGER, *Exercit. in librum Cardani de Subtilitate*, exercit. 307; CICÉRON, *Tuscul.*, I, 10; Diogène LAËRCE, V, 1, 13 (vie d'Aristote); PLOTIN, *Ennead.*, IV, lib. II, d'après EUSÈBE, *Præparatio evangel.*, lib. XV, 10 (éd. Didot, p. 196-197).

vers le même temps[1] défendait Budé son maître avec autant d'énergie que Vicomercato. C'est Florido qui fut présenté à Danès et se prit de querelle avec lui à propos de l'entéléchie. Il nous raconte lui-même la scène et note que, s'il n'avait eu plus de sang-froid que le bouillant professeur du Collège de France, ils en fussent vraisemblablement venus aux coups : « Car, explique Florido, P. Danès ne voulut écouter ni mes paroles, ni mes raisons, ni aucune des objections que l'on fait habituellement à Budé..., répétant sans cesse que je ne défendais point Cicéron des attaques de Budé. Celui qui nous avait mis aux prises demanda un examen soigné et détaillé et je repris les points si nombreux sur lesquels Cicéron avait paru en faute à Budé, à propos de l'entéléchie. Danès s'emportant contre moi se mit à crier très haut que je divaguais, si je relevais dans Budé autre chose que ce qui a trait au mouvement continu. Je lui expliquai ce que je pensais de ce mouvement: mais pour ce qui a trait à l'immortalité et à la différence entre *d* et *t* établie par le grammairien Corinthius et Lucien, il ne put jamais le supporter; il répétait que Budé ne s'était jamais demandé ce que Cicéron pensait de l'immortalité ou de la mortalité de l'âme[2], que Corinthius était un grammairien ignorant et que pour Lucien, les textes que nous prenons dans son dialogue, il les a écrits pour rire[3] ». Alors Florido se fâche, dit à Danès que, puisqu'il a si mauvais caractère, il renonce à la discussion et s'en va.

Galland cite les textes de Cicéron et le défend ainsi qu'Aristote contre Ramus sur l'interprétation de l'entéléchie dans son *P. Gallandii Pro schola parisiensi contra novam Academiam P. Rami* (Paris, 1551), p. 48 v°-49. Il ajoute que Aristote, dans des livres aujourd'hui perdus, disait l'âme composée de quintessence.

(1) Je n'ai pu dater exactement la scène. Elle doit être de 1540-1541. Florido, en effet, dit que c'était quelques jours après son retour de Bologne. Or, Florido quitta Bologne probablement en 1540 et alla à Rome où il demeura jusque vers 1542 d'après Sabbadini. Je ne sache pas que Danès soit allé à Rome à cette époque. Dans ce cas, il faudrait peut-être avancer l'arrivée de Florido à Paris jusqu'au début de 1541 ? La difficulté tient à ce que le livre d'où est extraite la discussion sur l'Entéléchie fut imprimé à Rome. Sur Florido, cf. R. SABBADINI, *Vita e opere di F. Florido*, dans *Giornale storica della lett. ital.*, VIII, p. 353-363.

(2) Cela confirme ce que je disais de Budé au chap. IV. La discussion, d'abord purement philologique, est devenue plus grave et suppose maintenant une thèse en faveur de l'immortalité ou contre cette croyance, selon qu'on est pour ou contre Cicéron. Danès étant élève de Budé me semble garantir mon interprétation du *De Asse*.

(3) *Adv. Steph. Doleti calumnias* (non paginé), paru en 1541.

II

Jean Fernel est plus connu que Spirito Martino. Bayle lui a consacré l'un de ses plus spirituels articles [1]; il nous a dit son acharnement au travail, sa vie sans repos, presque sans sommeil, toute retirée, sauf lorsque la gloire de ses livres le força à donner des leçons ou à soigner la reine; il a noté que Fernel, avant d'être médecin, avait expliqué Aristote à Sainte-Barbe [2] et que les auteurs préférés de ses études étaient Cicéron, Platon et Aristote : figure sévère de savant laborieux et probe. Récemment M. Figard a consacré tout un volume à étudier sa psychologie [3]. C'est que Fernel fut disciple d'Aristote autant que de Galien. Avant d'écrire sur les remèdes et la pathologie (1554), il a exposé l'ensemble de sa philosophie [4]. Et c'est ainsi que dans son premier livre, on trouve dessinée très vigoureusement et avec originalité la figure d'un libertin.

Ce livre est le *De abditis rerum causis* [5] et le personnage en question s'appelle Brutus. Le livre se lit avec intérêt, même après Vicomercato. Fernel a de l'esprit, de la clarté; il a su mettre de l'intérêt en variant les caractères de ses personnages, et de l'agrément, car il a des lettres, cite les poètes, surtout Virgile. Le livre se présente sous forme de dialogue entre trois personnages aux noms symboliques.

(1) *Dictionn.*, art. Fernel. Jean Fernel n'est pas un élève, à proprement parler, de Vicomercato; mais nous allons retrouver les théories du médecin italien dans celles de Fernel sur l'éternité du monde. Il est indéniable qu'il l'a lu et il est probable qu'il l'a connu, Vicomercato étant aussi médecin. On a cru longtemps que Fernel avait guéri la reine Catherine de Médicis de sa stérilité. M. Figard démontre qu'il s'agit de la femme du dauphin. Il mourut en 1558.

(2) Voir aussi QUICHERAT, *Hist. du collège Sainte-Barbe*, I, ch. XVIII, p. 173. Il y enseigna aussi les mathématiques (*Ibid.*, I, XIX, p. 177-186).

(3) L. FIGARD, *Un médecin philosophe au XVIe siècle. Etude sur la psychologie de Fernel*, Alcan, 1903, in-8°.

(4) Sur l'importance de la philosophie pour J. Fernel, voir FIGARD, *op. cit.*, p. 49-50.

(5) *De Abditis rerum causis*, Paris, 1548.

Eudoxus, Philiatros et Brutus devisent près d'une fontaine dans un agréable jardin, sur l'origine des choses. Le premier est sage, instruit, avec un léger ton professoral; Philiatros parle peu, mais décide du débat; Brutus à lui seul tient tête aux deux autres; il a une vaste érudition, un caractère fougueux, une argumentation subtile. « Quel est cet homme, je te prie, dit Eudoxus, que tu m'as donné à combattre? *Philiatros* : Comment le trouves-tu toi-même ? *Eudoxus* : Que je meure, si jamais je suis tombé sur un homme qui m'ait donné plus de mal ! Il tient obstinément à son idée, après avoir médité profondément et longtemps en tout sens. Adroit de plus, et subtil, en sorte que ce qu'il veut prouver — même le faux — il le rend habilement vraisemblable; et encore il ne rougit jamais de rien, réunissant ainsi en sa personne les qualités que Platon demande du dialecticien pénétrant : la science, la prudence, et l'audace. *Philiatros :* Assurément, il met beaucoup de soin à lire les ouvrages des philosophes, non seulement des anciens, mais de ceux de son siècle qui ont acquis quelque célébrité; il les a fréquentés, écoutés, pratiqués, ceux du moins qu'il a trouvés dignes de cet honneur, et il a parcouru dans ce seul but une bonne partie du globe. Mais maintenant il semble embarrassé de ces attaches au point qu'il lui reste peu d'espoir de pouvoir s'en dégager [1]. »

Parmi ces professeurs, un surtout l'a influencé, disciple de Platon, mais du vrai Platon, du Platon restauré et dégagé de toutes les sottises qu'on lui fait dire aujourd'hui. « Comment j'ai été instruit par un maître platonicien, il n' y a pas si longtemps, je vais te le dire, si tu veux. Si je ne les avais pas égarés par ma négligence, j'ai quelque part des carnets et des cahiers, où j'ai pris note des remarques que j'entendais de sa bouche. C'était un vieillard blanc et vénérable, à la barbe inculte et longue, sérieux et imposant, sans jamais être dur cependant. Il avait à ses côtés et derrière lui une troupe de

(1) *De Abditis rerum causis*, I, p. 78-79.

jeunes philosophes, gens de chez nous et étrangers. Bref c'était un homme en qui vous auriez cru voir reluire l'air de cette antiquité tant louée, au point que moi-même, séduit par l'harmonie gracieuse du chœur qui l'entourait et la célébrité de son nom, je me joignis à eux... Mais plus attrayante encore était la très grande bonté et modestie de cet homme : quelque demande qu'on lui fît, il y répondait avec douceur et sans aucune morgue [1] ».

Le portrait de Brutus est trop individuel pour n'avoir pas un nom et ses souvenirs trop personnels pour n'être pas ceux de Fernel lui-même. L'acharnement de Brutus au travail, ses lectures immenses [2], la visible sympathie dont l'auteur l'entoure permettent de le supposer. La chose est douteuse cependant, car Fernel a chargé un peu le personnage comme son nom l'indique, et Brutus a dû voyager d'une Université dans l'autre, tandis que Fernel ne semble pas avoir quitté Paris. De plus, Fernel cherche ordinairement à concilier le péripatétisme et le dogme chrétien [3]. Brutus est peut-être un élève de Vicomercato, dont il professe en partie les théories et qui avait parcouru l'Italie. Ce vieillard blanc qui se promène avec ses élèves, c'est précisément le même que nous avons trouvé au début du livre de Sp. Martino, et c'est Vicomercato. Ce dernier avait été platonicien et avait tâché à concilier Aristote et Platon dans son *De Concordia Aristotelis et Platonis* [4]. Ces longs voyages m'ont fait aussi penser à Postel. Peu importe, du reste, si Brutus n'est pas Fernel, ni même peut-être un élève de Vicomercato, il soutient une doctrine

(1) *Ibid.*, I, p. 101.

(2) Le *Sylvius ocreatus*, de L. ARRIVABENE (1555), place Fernel au premier rang parmi les médecins français et parmi les philosophes : Priori nomen est Fernellus. Qui vir sit satis declarant multa et quidem erudilissima opera quæ hominem non tam magnum medicum quam philosophum demonstrant (p. 19).

(3) FIGARD, *op. cit.*, p. 145.

(4) Sp. Martino lui dit : Studuisti... philosophiæ..., quippe in omnes cognoveris disciplinas sicut ipse gloriari soles, eamque ipsam latinis litteris illustraveris, imitatoremque te Platonis ostenderis (*Op. cit.*, p. 15).

bien plus radicale que celle d'Averroès, l'alexandrisme même, c'est-à-dire le pur matérialisme.

Sur la question de l'âme, il se proclame hautement disciple d'Alexandre d'Aphrodisias (1). Les formes naissent des corps et l'entéléchie, qui est la perfection du corps, sort de la matière en ce que la puissance, par un progrès continu, se réalise et devient acte. « Mais, objecte le bon Eudoxe, cela est la doctrine d'Alexandre d'Aphrodisias ! veux-tu donc suivre son parti pas à pas ? — Pourquoi pas, je te prie ? répond Brutus. — Mais, dans ce cas, c'est le corps qui est la cause première efficiente de l'âme, c'est du corps qu'émerge l'âme, c'est la différence du corps et des tempéraments qui fait la variété des formes ! — Voilà justement le principe et comme le fondement de cette théorie » — Mais cela est horrible, s'écrie Eudoxe scandalisé; « car à ce compte, toute forme, et la partie la plus élevée de l'âme humaine elle-même (le *mens* que les averroïstes croyaient seul immortel dans l'âme), est mortelle et sujette à la ruine, puisqu'elle est le résultat de l'élaboration des corps et la réalisation d'une harmonie qui finira. Qu'y a-t-il de plus absurde et surtout de plus impie » ? Mais aux remon-

(1) Ita volebam compositi formam vim quamdam esse, ex subjectorum sibi corporum temperamento ac mixtione. Subjecti enim ex mixtione præparationem, ipsamque potentiam, cum ad absolutionem pervenerit, tum ἐντελέχειαν, id est perfectionem fieri, quæ rei sit forma. Ita formam de potentia materiæ educi sentio, quod ipsa potentia continenti progressione transeat ad formam actusque fiat... — Eudoxus : Hæc sunt Alexandri illius Aphrodisæi. Tune igitur vis illius partes conserto pede tueri ? — Brutus : quidni, obsecro ? *De Abdit. rer. causis*, I, p. 25. — Conséquences de cette théorie : Eud. : Necesse est eo quidem authore, subjecti præparationem non accedentem solum adjuvantemque, sed primam et efficientem causam statui; quippe quæ de se omnem formæ essentiam proferat ac suscitet. Simul vero ex subjecto sibi corpore animam omnemque speciem emergere : et a corporum differentia formarum varietates proficisci. — Brutus : Hæc principia sunt, et veluti fundamenta illius opinionis — Eud. Horrenda, sane. Consequitur enim formam omnem, vel ipsius hominis præstantissimam mentem, mortalem et in ernecioni obnoxiam esse, siquidem ex subjectorum præparatione et interitura harmonia resultet ; quo quid esse potest vel absurdius, vel magi impium ? (*Ibid.*). On voit nettement dans ce texte que l'interprétation du mot ἐντελέχεια proposée par Budé, Vicomercato, Sp. Martino est aussi celle qu'invoquent les matérialistes, disciples l'Alexandre.

trances du sage Eudoxe et à ses longues démonstrations [1] Brutus répond philosophiquement qu'on lui a déjà dit tout cela bien des fois [2] et il refuse de renoncer à l'alexandrisme.

Il a aussi ses idées sur la naissance du monde et les a prises « dans des auteurs très graves qui, s'appuyant sur des principes autres que ceux d'Eudoxe, auraient vite fait de renverser ses croyances [3] » : « Tout est formé, dit-il, de deux éléments inséparables, mais d'inégale durée : la matière et la forme. La première, tandis que le composé périt et se transforme en un autre, demeure, elle, identique. Car toute substance qui naît, naît de quelque sujet; ainsi par exemple, de l'eau vient l'air, les animaux du sperme, et rien ne vient de rien. Or, le sujet dont toute substance est faite se composant de matière et de forme, la forme périt et fait place à une autre. Il est donc nécessaire qu'il demeure quelque chose dont la permanence soit la base du changement des phénomènes. Et donc la matière n'a pas eu de naissance ; elle est indissoluble, immortelle... : et de même qu'elle n'a pas d'origine, elle n'aura point de fin [4] ». Ses deux interlocuteurs refusent de souscrire à une pareille hérésie. Mais Brutus se fâche : « Moi, dit-il, que je renonce à une science dont je suis sûr, que je cherche à saisir les opinions trompeuses et incertaines des autres !

(1) Elles remplissent les chap. IV, V, VI.

(2) *Ibid.*, p. 25.

(3) Ego enim ut ingenue fatear, a gravissimis quibusdam authoribus sum institutus, qui aliis quam tu principiis nixi, facile possint tuum hoc placitum evertere (en manchette : Alexandri aliorumque philosophorum). A la page suivante, il cite Alexandre Aphrod., Galien et Philoponus (début du chap. II).

(4) Sic unumquodque ex naturis duabus conflatum est quæ nullo pacto sejungi aut disclusæ locis consistere queunt : sed est utraque alterius sic appetens, ut ei annexa alioqui moritura foveatur. Materies ea quæ formæ tanquam primum fondamentum substernitur, dum res ipsa composita perit atque in aliam facessit, una eademque permanet. Omnis enim quæ gignitur substantia ex quodam gignitur fitque subjecto : quæmadmodum ex aqua fit ær, stirpes et animalia ex semine, neque quicquam fit ex nihilo. Atqui subjectum ex quo aliquid factum est, ex materia et specie conditum erat. Species periit abiitque succedente altera, privationemque tollente : materia autem eadem permansit quæ hanc subjecta substrataque exciperet. Necesse igitur est hunc in modum subjici quiddam in quo servato ac superstite fiat rerum conversio. Ex quo intelligitur materiam nec ullo ortu generatam et indissolubilem esse, immortalem seculis omnibus, ac ut ortus ita et interitus expertem (*De Abdit. rer. causis*, I, p. 18-19).

Moi, abandonner en un instant ma cause et m'avouer vaincu ! Moi, qui ai acquis ma science par tant de veilles et de sueurs, finalement, d'un mot, je la désavouerais toute ! Tant et de si graves auteurs qui depuis si longtemps s'accordent sur ces matières, vous voudriez que je les désavoue sur une autorité méprisable et que je me fasse accuser d'ignorance crasse [1] » !

Cette doctrine que Brutus soutient avec tant de fougue n'est-elle pas la même que celle du *De principiis rerum naturalium ?* Le principe invoqué : *neque quicquam fit ex nihilo* est celui que Vicomercato a proclamé avec le plus de force; l'exemple allégué : la transformation de l'eau en air est proposée de même par Vicomercato. C'est bien la même doctrine, puisée aux mêmes sources averroïstes, sinon empruntée de l'un à l'autre. Fernel, du reste, met un voile sur ces hardiesses. A la fin du livre [2], Eudoxe et Brutus se réconcilient grâce au *Timée* et Philiatros leur montre précisément les rapprochements qui s'imposent entre la cosmogonie platonicienne et celle de la Bible [3]. Brutus cède enfin, non sans remarquer pourtant que de pareilles questions seul Dieu sait le vrai mot et que l'homme n'y peut chercher que le vraisemblable et non la certitude [4]. Il n'est donc pas aussi endurci qu'on eût pu le croire et peut-être même n'est-il qu'un masque. Il valait la peine cependant de tirer de la masse du livre cette silhouette de libertin, si vivante que, encore qu'elle soit un peu chargée à la fin, nous avons pu croire y reconnaître un instant l'ombre de Jean Fernel [5].

(1) *Ibid.*, p. 79.

(2) *De Abdit. rer. causis*, p. 94-96.

(3) *Ibid.*, ch. VIII, IX, X.

(4) Et harum quidem... opinionum utra vera sit, solus opinor novit Deus; neque nos quid verum, sed quid sit verisimile investigamus (*Ibid.*, p. 79).

(5) Je n'ai extrait du livre de Fernel que ce qui constitue la doctrine d'un libertin de 1548. Pour le reste de sa philosophie — qui est celle de tous les péripatéticiens à cette date —, sur la nature, sur l'essence et les fonctions de l'âme, on voudra bien se reporter à la thèse de M. Figard qui l'expose tout au long.

III

Il semble aussi que le « naturalisme » prenne de l'extension à cet époque. On a vu, au précédent chapitre, quelle part les nouveaux péripatéticiens font, dans l'organisation de l'univers, à la nature, au détriment de la Providence.

Mais la nature n'est pas pour tous les penseurs le même symbole. Les uns y voient une force aveugle privée d'ordre et de finalité, qui agite les éléments d'un mouvement fatal : ceux-là se font du monde une idée matérialiste ou mécaniste. Les autres désignent par là une force intelligente autant que féconde, principe de production, de conservation et d'harmonie pour les espèces et pour l'univers lui-même. Ainsi la sculptait alors pour le château de Fontainebleau Nicolo Pericoli dit Il Tribolo. On peut aujourd'hui voir au Louvre sa « Nature ». Elle est figurée par une statue dont la tête est une belle tête de femme, intelligente et douce ; à partir du cou, il n'y a plus qu'un tronc couvert de trois rangées de seins, auxquels sont suspendus les hommes et les animaux et qu'enguirlandent des rameaux et des fleurs [1]. Ainsi la représentait alors Rabelais dans le *Quart livre* : « Physis (c'est Nature) en sa premiere portée enfanta Beaulté et Harmonie sans copulation charnelle, comme de soy mesmes est grandement feconde et fertile [2] ». Les stoïciens l'identifient avec Dieu et aboutis-

(1) La statue est à la salle VII de la Renaissance, nº 463. Elle vient du Palais de Fontainebleau.

(2) IV, XXXII. Voir aussi Ronsard, *Hymnes*, I (Bl. V, 16) :

> Bien loing derriere toi, mais bien loing par derriere (l'Eternité)
> La Nature te suit, Nature bonne mere
> D'un baston appuyée, à qui mesme les Dieux
> Font honneur du genouil quand elle vient aux cieux.

Le Caron (*Dial. phil.*, p. 82) essaie de la définir : « Nature (laquelle aucuns des anciens appellent Dieu, les autres une puissance divine dispersée par l'Univers et incomprenable par le sens) est reputée celle qui comprend et entretient toutes les choses créées de Dieu et entre les autres, l'homme libre, franc et vrai seigneur des bestes, plantes, ...et de tout ce que le ciel environne : mais sujet à Dieu le souverain roi du monde ».

sent ainsi à un panthéisme naturaliste. D'autres enfin, les épicuriens, désignent sous ce nom le vide, les atomes et leurs propriétés, dont la rencontre fortuite produit l'Univers (1). De ces conceptions diverses du monde, qu'on discutait à propos de la physique d'Aristote (2), aucune ne pouvait être acceptée par l'Eglise, car toutes suppriment la Providence. Nous avons des discussions qu'elles soulevaient un écho plus précis que le chapitre de Rabelais.

En 1547, François de Bouliers (3) écrivait à Pierre de Paschal (4), alors étudiant à Bologne, pour lui exposer ce problème de l'existence de la nature et lui signaler les conséquences qu'en tiraient les athées (5). Le jeune étudiant lui répondit de Venise, le 27 septembre 1548 (6). Il s'excuse d'abord de ne pouvoir lui donner qu'une réponse trop brève pour un si vaste sujet. Comment traiter dans une lettre une question à laquelle « les Grecs, les Egyptiens, et les Latins ont consacré des volumes » ? Cependant pour que son ami ne regrette pas sa peine et qu'il puisse répondre à ceux qui lui exposent leurs doutes, Paschal aborde le problème.

C'est au *De Natura Deorum* qu'il demande les éléments de sa réponse. « Garde-toi bien, lui dit-il, de prendre pour des

(1) Cet exposé est pris au *De Nat. Deorum*, II, 81-82. On verra tout à l'heure pourquoi je m'y suis reporté. Dolet a repris et complété Cicéron (*Comment. ling. lat.*, II, p 471).

(2) Se reporter par exemple au chap. VII, p. 221, pour voir comment Vicomercato l'entend.

(3) F. de Bouliers était alors à Rome, à la suite du cardinal du Bellay, en compagnie de Rabelais. Ce dernier est salué à la fin de la lettre. Est-il téméraire de penser que F. du Bouliers et Rabelais ont discuté ensemble sur la nature ?

(4) Sur P. de Paschal, voir BONNEFON, *P. de Pascal, historiographe du roi, 1528 à 1565* (Paris, 1883); P. DE NOLHAC, *Un humaniste ami de Ronsard : P. de Paschal*, dans *Revue d'Histoire litt.*, 1918. La lettre fait partie des lettres de P. Paschal imprimées à la suite de son discours pour J. de Mauléon : *P. Paschalii adversus J. Maulii parricidas actio. Accedunt... epistolæ in Italica peregrinatione exaratæ*, Lugduni, 1548 (traduction française chez Vascosan, 1549).

(5) Nous n'avons pas la lettre de Bouliers, mais P. de Paschal lui dit au début de sa réponse qu'il a hésité à lui écrire « quod omnino non facerem nisi te in quemdam philosophum istic (à Rome ou en France ?) incidisse qui aliter atque ego de Aeternitate, Universo, Tempore et natura loquatur et sentiat ex tuis litteris intelligerem » (*P. Paschalii epist.*, p. 113).

(6) M. P. de Nolhac (*art. cité*, p. 44) la date par erreur du 25 septembre. Elle porte *Venetiis. V cal. oct.*

philosophes ceux qui donnent le nom de nature aux éléments. C'est la vieille erreur d'Epicure, réfutée par les anciens eux-mêmes. Plût au ciel, mon cher de Bouliers, que ses sectateurs fussent de nos jours peu nombreux ! Mais tiens-les pour vains et futiles, plus légers, s'il est possible, que ces atomes dont la course et la rencontre — rêve ridicule — enfantent tout. Suis Platon, Orphée, Mercure Trismegiste, qui s'écartent à peine de notre dogme [1] ». Il expose ensuite l'idée que ces épicuriens se font du monde. Par malheur, on peut se demander dans quelle mesure Paschal reproduit la doctrine des Français et des Italiens de 1547, car la première partie de son exposé est copiée mot à mot du *De Natura Deorum* [2] : « Ils disent que la terre est au centre du monde, entourée d'air, que de la terre vient l'eau, de l'eau l'air, de l'air l'éther, et, en sens inverse, de l'éther naît l'air, de l'air l'eau, de l'eau la terre. Cela est très vrai et connu de tout le monde. Mais tandis que pour ces philosophes tout est fait d'atomes assemblés par hasard et s'en va au néant, ceux-là voient combien un tel système est faux qui font de Dieu le père de la nature... et distinguent l'esprit de la matière [3] ». Paschal suit Trismegiste plus encore que Platon. Après Dieu et procédant directement de Dieu, est l'éternité; de l'éternité sort l'univers; le mouvement de rotation du monde est à son tour la mesure du temps; et le temps est la cause des changements qui surviennent dans le monde sublunaire [4]. Le monde, le ciel, le temps, l'éternité, tout cela s'agite sous la main et la conduite de Dieu, qui n'est en rien soumis à la nature.

(1) *P. Paschalii epist.*, p. 116.

(2) *De nat. deor.*, II, XXXIII-XXXIV.

(3) *P. Paschalii epist.*, p. 114-115. Cette transmutation des éléments, que Balbus emprunte à Héraclite, n'est-ce point celle que Panurge invoque pour prouver à frère Jean que le monstrueux Physetère est autant à craindre que les « chevaux du soleil flammivomes, qui rendent le feu par les narines » : « ne vous ay je assez exposé la transmutation des elemens et le facile symbole qui est entre rousty et bouilly et bouilly et rousty ? *Pantagruel*, IV, XXXIII.

(4) *P. Paschalii epist.*, p. 115-117. Vicomercato a aussi consacré plusieurs pages à l'éternité à laquelle il ne croit point. RONSARD lui consacre l'un de ses *Hymnes* (I, 1, Blanch. V, p. 13).

Ce mot ramène Paschal à son sujet : Garde-toi bien aussi, mon cher de Bouliers, d'ouvrir l'oreille à ceux qui définissent la nature, une force douée de raison et d'ordre, qui contient et enfante tout et en dehors de laquelle il n'y a rien; c'est une force sans raison... mais qui dépend de Dieu et non de soi. Pythagore, entre autres belles doctrines, a professé que Dieu est répandu dans toutes les parties de l'univers, qu'il va et vient dans la nature, et communique la vie à tous les êtres vivants... Cela est presque en accord avec notre religion (1) ». Il est vrai, mais manifestement Paschal est platonicien : Vicomercato, qui a longuement parlé de la nature aussi, et qui représente la pensée commune des commentateurs d'Aristote entre 1540 et 1550, en fait le principe de mouvement du monde sublunaire et même — contre Porzio — du monde sidéral (2). Elle est pour lui source de vie (3). Mais elle n'est pas la puissance de Dieu; Vicomercato reproche aux théologiens de les identifier (4). Il combat également Platon, Trismegiste, Orphée et Hésiode sur le même problème de la nature (5). Il semble donc qu'en général les chrétiens et les platoniciens s'accordaient pour faire de la nature un synonyme de la Providence, ou l'ensemble des lois aveugles dont la Providence se sert pour atteindre ses fins, tandis que les péripatéticiens la substituaient à la Providence ou au moins, s'ils réservaient encore à Dieu la direction du ciel, donnaient à la nature celle de notre monde terrestre. C'est pourquoi Pierre de Paschal ajoute cet acte de foi à la Providence : « Je n'ai jamais cru qu'il y eût d'autre vieille pythonisse (que les Grecs appellent πρόνοια), sauf l'intelligence divine qui prévoit et crée tout et régit la nature elle-même ». Le plaisant de cette déclaration, c'est que P. de Paschal l'a empruntée mot pour mot à l'épicurien Velleius qui au premier livre du *De Natura Deorum*

(1) *Ibid.*, p. 117-118.
(2) *De Principiis rer. nat.*, III, IV, p. 112-115.
(3) *Ibid.*, III, VIII, p. 123-126, et II, XII, p. 93-94.
(4) *Ibid.*, III, III, p. 106-107.
(5) *Ibid.*, II, XII, p. 89 v°, et *De Libris... in quibus de Deo disseritur*, p. 26-27.

professe en ces termes son dédain pour la Providence stoïcienne [1].

Puis après avoir cité en faveur de la Providence chrétienne une page de vers d'Orphée, il conclut : « Tu vois que ces poètes divins ont vraiment attribué à Dieu ce que ces je ne sais quels petits philosophes attribuent à tort à la nature. Aussi c'est pour moi un chagrin — un grand chagrin — de voir des chrétiens embarrassés dans ces vieilles erreurs, dont les racines devraient être depuis longtemps coupées et arrachées. Mais ceux-là seuls sont entraînés par ces erreurs qui, selon la parole de l'Apôtre, connaissant Dieu, ne l'ont pas glorifié selon ses mérites; mais s'écartant de la vraie religion, se sont anéantis. Et même (chose pitoyable à dire) ils se sont tellement anéantis que, alors que la mort devrait leur rendre quelque existence, ils pensent qu'ils ne seront plus rien du tout. Je te signale cette catégorie d'hommes, afin que tu les puisses reconnaître facilement. Fuis-les comme des furieux et prie le Dieu très grand et très bon qu'il ramène à lui ceux-là dont une impiété criminelle a troublé l'esprit [2] ».

IV

J'ai déjà noté à plusieurs reprises que l'antinomie établie par les padouans entre la raison et la foi avait eu pour premier résultat de rendre les chrétiens défiants à l'égard de la première. Cette attitude de réserve était restreinte aux matières religieuses, les questions purement philosophiques restant du ressort de la raison. Voilà que, par une extension facile à prévoir, cette défiance va atteindre la raison elle-même : le fidéisme va se tranformer en pyrrhonisme.

(1) Cicéron, *De Natura Deorum*, I, 8; *P. Paschalii epist.*, p. 118. Un an avant que P. de Paschal écrivit cette lettre, Mellin de Saint-Gelais publiait son *Advertissement sur les jugements d'Astrologie*, où l'on lit : [Aristote] « en ses livres de generation et corruption et en ceux du ciel, et du monde et de la physique... donne aux corps celestes la dispositlon des choses inferieures desquelles nous sommes composez. . » (*Œuvres de M. de Saint-Gelais*, éd. Blanchemain, III, p. 252.)

(2) *P. Paschalii epist.*, p. 119-120.

En 1527, Cornelius Agrippa de Nettesheim publiait à Cologne son *De Incertitudine scientiarum*, et dès 1531 le livre était réimprimé à Paris. Mais en France même je ne connais pas d'ouvrage qui ait professé le scepticisme radical antérieurement à celui d'Omer Talon que je vais analyser tout à l'heure : l'*Academia* (1548). Encore la source d'Omer Talon sera, non le fameux alchimiste, mais un philosophe classique : Cicéron.

Cela ne veut pas dire qu'il n'y eût pas de pyrrhoniens en France avant 1548. Dix ans auparavant (1538) Sadolet s'attaquait dans son *Phædrus* à la nouvelle académie (1). En 1546, Mellin de Saint-Gelais signalait avec étonnement les sophismes de cette école : « En toutes choses n'y a qu'une seule opinion qui nous meine de droict fil à la vérité, et y en a sans nombre qui nous en destournent; tellement que ce n'est merveille s'il est difficile de trouver deux hommes qui, en quelque matière un peu subtile, soient d'un mesme advis, si ce n'est que estans guidez au droict chemin de la verité par la Philosophie, ils s'accordent et viennent à mesme but. Cela fut cause que les sceptiques disoient toutes choses estre disputables et qu'il n'est riens si manifeste ne si confessé de tous que l'on ne puisse debattre et par raison apparente rendre doubteux, en façon que Anaxagoras par disputation sophistique se exercita prouver que la neige est noire (2) ». Il sera utile de remarquer que ce sophisme du célèbre philosophe nous est rapporté par Cicéron dans ses *Académiques* (3).

Le pyrrhonisme était même si connu en 1546 que Rabelais l'a ridiculisé dans son *Tiers livre* en la personne du philosophe Trouillogan. On sait en quelle heure embarrassante Panurge se résout à recourir à ses lumières et quelle question délicate il soumet à sa prudence. Après qu'il a consulté en vain le théologien Hippotadée et le médecin Rondibilis « sur l'entreprinse

(1) Voir plus haut, page 108, avec la note 2. Il semble, à en croire Sadolet, que la nouvelle académie soit, à cette date, peu connue : *recens ista academia*.
(2) *Advertissement sur les Jugements d'Astrologie* (1546), édit. Blanchemain, III, p. 248.
(3) *Academic. quæst.*, II, 23, 31.

du mariage » et sur « les dangiers de coquage », il fait venir Trouillogan, « attendu, lui dit Pantagruel, que le philosophe perfaict, et tel qu'est Trouillogan, respond assertivement de tous doubtes proposés [1] ». Quelle n'est pas leur stupéfaction à tous les deux quand ils entendent les « repugnantes et contradictoires responses » de leur oracle. Panurge a beau lui parler en façons « disjunctives », puis par propositions simples, tourner et retourner ses questions, il n'en peut tirer autre réponse que les formules recommandées par les pyrrhoniens : « ce que voudrez; j'en doubte; je n'y contredis; il est possible; l'un et l'autre; ni l'un ni l'autre ». Le subtil philosophe trouve même l'occasion de lui apprendre que plus on sait une question, plus on en doit douter : « Pour quoy donc doubtez vous d'une chose que ne cognoissez ? — Pour cause — Et si la cognoissiez ? — Encore plus ».

La blanche Vérité dort au fond d'un grand puits [2].

C'est aussi l'impression de Panurge. Il se croit « descendu au puitz tenebreux, auquel disoit Heraclitus estre verité cachée [3] ». Le compagnon bavard de Pantagruel est subjugué et irrité par le laconisme ambigu du philosophe. Il se fâche et se donne au diable. Mais le sage Gargantua, interprète de Rabelais probablement, se lève. Il n'est pas irrité, lui, il est scandalisé. Non pas, sans doute, qu'il ne comprenne et n'approuve une réserve prudente et un doute fondé. Mais abuser ainsi de la raison, se soustraire de parti pris à toute responsabilité intellectuelle, hésiter toujours entre oui et non et s'amuser à ce jeu lui paraît inconvenant. « Loué soit le bon Dieu en toutes choses, dit-il. A ce que je voy, le monde est devenu beau filz, depuis ma cognoissance premiere. En sommes nous là ? Donc sont huy les plus doctes et prudens philosophes entrés au phrontistere et escole des pyrrhoniens, aporrheticques, scepticques et

(1) *Pantagruel*, III, XXIX.

(2) SULLY-PRUDHOMME, *Les Epreuves* le Doute.

(3) Métaphore classique chez les pyrrhoniens. On la retrouvera tout à l'heure dans le livre d'O. Talon.

ephectiques. Loué soit le bon Dieu! Vrayement on pourra dorenavant prendre les lions par les jubes; les chevaulx, par les crains; les bufles, par le museau; les bœufz, par les cornes; les loups, par la queue; les chevres, par la barbe; les oiseaux, par les piedz; mais ja ne seront telz philosophes par leurs paroles pris. A Dieu mes bons amis ». Ces motz prononcés, se retira de la compagnie. Pantagruel et les aultres le vouloient suivre; mais il ne le voulut permettre (1) ».

Deux ans après que Rabelais eut publié cette charge grotesque du nouvel académicien, O. Talon exposa l'histoire et la méthode de la nouvelle académie dans son *Academia* (1548) (2). En écrivant ce livre, le professeur semble avoir eu deux intentions. Le but immédiat, c'était de justifier Ramus, son ami intime, « son frère », comme il l'appelle, d'avoir attaqué Aristote. Car en proclamant qu'aucun système n'est suffisant et complet, que la vérité se doit cueillir en toute liberté et composer comme un bouquet de fleurs éparses et diverses, il condamnait l'attachement exclusif de l'école à Aristote et la guerre que depuis cinq ans elle menait contre Ramus par la voix et les livres de Périon, Ant. Govéan, Galland, Danès, Vicomercato. Deux causes, dit-il dans la conclusion de son opuscule, font que les sectateurs d'Epicure, d'Aristote, de Zénon, sont plus nombreux que les partisans de l'Académie : la paresse intellectuelle qui fait que l'on aime à trouver la vérité toute faite et pour ainsi dire systématisée; l'engouement pour un penseur dont on a fait son idole (3). C'est ainsi que certains péripatéticiens « sont si attachés à leur maître qu'ils en font une sorte de Dieu et croient que ce qui est contraire à Aristote l'est aussi à la

(1) *Pantagruel*, III, XXXVI. La scène commence au chapitre précédent. Voir le commentaire qu'en donne E. FAGUET, *Seizième siècle*, p. 106-107.

(2) *Audom. Talæi Academia, ad Cardinalem Lotharingum*, Paris, 1548. Je cite d'après la réimpression des *Collectaneæ Præfationes*, 1577. Sur Omer Talon et son livre, cf. DE LAUNOY, *De varia Aristot.... fortuna*, c. 13, 14; WADDINGTON, *De P. Rami vita*, p. 17 et *passim*.

(3) *Academia*, p. 125-126; CICÉRON, *Acad.*, II, 3.

nature, à la vérité, à Dieu ». C'est ce fanatisme qui les a fait se déchaîner contre Ramus avec tant de rage et remuer ciel et terre pour le faire condamner par le roi :

Vix Priamus tanti, totaque Troia fuit ! (1)

Mais le but philosophique de l'ouvrage, Talon l'expose dès le début : « délivrer les hommes opiniâtres, esclaves des croyances fixes en philosophie et réduits à une indigne servitude; leur faire comprendre que la vraie philosophie est libre dans l'appréciation et le jugement qu'elle porte sur les choses, et non enchaînée à une opinion ou à un auteur (2) ».

L'ensemble de la dissertation est emprunté aux *Académiques* de Cicéron. Dans la première partie, O. Talon fait l'histoire de l'ancienne et de la nouvelle Académie, l'une allant de Platon à Arcésilas, l'autre d'Arcésilas à Carnéade (3). « Le principe de cette nouvelle Académie, c'était de disputer le pour et le contre des questions obscures, de ne pas prendre les opinions des philosophes pour les oracles divins, de ne pas s'attacher continuellement à une école (4) ». Mais elle n'est pas aussi nouvelle qu'elle le prétend, car avant elle « Démocrite, Anaxagore, Empédocle avaient professé qu'on ne peut rien connaître, rien comprendre, rien savoir, que nos sens sont bornés, notre esprit débile, notre vie courte et la vérité, selon l'expression de Démocrite, profondément enfouie, que les opinions et les systèmes ont tout envahi, qu'il ne reste plus de place pour la vérité et qu'enfin tout est couvert de ténèbres : c'est pourquoi Arcésilas soutenait qu'on ne peut rien connaître et non pas seulement, comme Socrate, qu'on ne connaît rien; tant la vérité est profondément cachée ! Il ne faut donc rien tenir pour

(1) *Ibid.*, p. 126-133.
(2) *Ibid.*, p. 109.
(3) *Ibid.*, p. 110-111. CICÉRON, *Academic.*, I, 9; II, 6.
(4) *Academia*, p. 111; *Acad.*, I, 3.

certain, rien affirmer, mais retenir toujours son assentiment et se garder de toute précipitation téméraire [1] ».

On a reconnu dans cet exposé les termes mêmes dont use Cicéron à la fin des *Secondes Académiques*. O. Talon lui emprunte encore plusieurs autres formules de ce genre [2]. Puis il prend aux *Premières Académiques* l'exposé plus technique de la logique de Carnéade et de Philon. La vraie philosophie, dit-il, évite deux défauts : la compréhension (κατάληψις et l'assentiment (συγκατάθεσις); car aucune sensation, aucune perception n'est certaine [3]. En fait les anciens philosophes n'ont abouti qu'à des résultats incohérents : les physiciens ignorant tout de la nature des choses, les moralistes se disputant sur le fondement du souverain bien, les logiciens cherchant toujours le critérium de la certitude [4]. Dans ces conditions, il faut suspendre tout jugement et s'en tenir à l'ἐποχή des Pyrrhoniens [5].

La seconde partie du traité expose les méthodes différentes de discussion des diverses Académies et ne présente ici aucun intérêt [6]. Mais la troisième, si elle rappelle encore de trop près les phrases de Cicéron, nous fait soupçonner en Talon un académicien aussi déclaré que son maître : « les académiciens, s'écrie-t-il, sont autant au-dessus des autres philosophes que les hommes libres sont au-dessus des esclaves, les sages au-dessus des imprudents, les esprits fermes au-dessus des opiniâtres [7] ». Les autres en effet, sont liés par un système ou attachés à un homme; le nouvel académicien est libre. Sa philosophie « lui enseigne la réserve, garantit sa liberté, le pousse à la recherche de la sagesse, fait la force et le fondement du jugement humain [8] ». Elle apprend à s'attacher à la philo-

(1) *Academia*, p. 112-113; *Acad.*, I, 12.

(2) Hæc igitur unica fuit antiquorum et primorum philosophorum sapientia, hoc unum arbitrare se scire, quod nihil scirent. *Academia*, p. 113-114; *Acad.*, II, 33.

(3) *Academia*, p. 115; *Acad.*, II, 12, 47.

(4) *Academia*, p. 116, 118-119; *Acad.* II. 37 et suiv.

(6) *Academia*, p. 116; *Acad.*, II, 18.

(6) *Academia*, p. 120-124.

(7) *Academia*, p. 124-125; *Acad.*, II, 3.

(8) *Academia*, p. 125.

sophie et non aux philosophes. Le « magister dixit » appliqué à Pythagore ou à Aristote est au contraire fatal à la liberté de la pensée [1].

Voilà donc Cicéron devenu maître du pyrrhonisme, car la première partie de cette analyse lui est prise presque textuellement; et voilà Omer Talon, si nous en croyons sa conclusion, qui prêche, abrité par Cicéron, l'absolu scepticisme. Ses ennemis du moins interprétèrent ainsi sa dissertation. Il est probable cependant qu'il faut séparer en lui le philosophe et le chrétien. Grâce à la distinction popularisée par l'école padouane entre la conscience religieuse et la conscience philosophique, l'auteur peut publier les livres les plus hardis sans que sa foi chrétienne puisse être suspectée. Pomponazzi philosophe déclarait le problème de l'immortalité insoluble, Pomponazzi chrétien croyait l'âme immortelle; Talon philosophe proclamait la vérité introuvable, Talon chrétien croyait à la vérité révélée. C'est du moins lui qui nous le dit et s'il nous est loisible de noter le danger d'un fidéisme aussi découragé [2], nous ne pouvons en suspecter la sincérité puisque cette attitude sera admise pendant tout le cours du siècle : « Quoi donc ? s'écrie Omer Talon, faudra-t-il ne croire à rien sans argument décisif, faudra-t-il s'abstenir de rien approuver sans raison évidente ? Au contraire; dans les choses religieuses une foi sûre et solide aura plus de poids que toutes les démonstrations de tous les philosophes. Cette dissertation que je fais ne vaut que pour la philosophie humaine dans laquelle il faut d'abord connaître avant de croire; dans les problèmes religieux, au contraire, qui dépassent l'intelligence, il faut d'abord croire afin d'arriver ensuite à la connaissance [3] ».

(1) *Academia*, p. 126.

(2) « C'est le scepticisme qui recueille l'héritage du fidéisme. » (OLLÉ-LAPRUNE, *La certitude morale*, chap. IV, p. 227.) Tout le chapitre V de ce livre de Ollé-Laprune est consacré à montrer comment le scepticisme et le positivisme sortent du fidéisme.

(3) *Academia*, p. 120.

V

Et nous retrouvons maître François Rabelais [1]. Nous n'avons recueilli dans les deux premiers livres que ses attaques contre les miracles. Nous aurions pu cependant y relever sur la nature de l'âme une plaisanterie qui à première vue semble suspecte. Dans le combat de l'armée de Gargantua contre celle de Picrochole, Gymnaste s'attaque à Tripet, « et ce pendant qu'iceluy se couvroit en hault, luy tailla d'un coup l'estomac, le colon et la moytié du foye : dont tomba par terre, et tombant rendit plus de quatre potées de soupe, et l'ame meslée parmy les soupes [2] ». Cette image lui sourit, car il la reprendra en l'aggravant au *Quart livre*. Panurge en effet trouve dans l'île de Ruach de drôles de malades : « Ils meurent tous hydropiques, tympanites, et meurent, les hommes en petant, les femmes en vesnant. Ainsi leur sort l'ame par le cul [3] ». Ces textes sont plus choquants que dangereux. Rabelais avait lu peut-être, entendu discuter en tout cas, à son ami A. Bouchard ces chapitres que nous avons cités, où le rêveur platonicien se demande « comment l'ame descend au corps humain; en quel temps l'ame est au corps infuse et par quelle part aussi elle en sort [4] ». Et comme la « platonique académie » consultée gravement par le docte Bouchard n'arrivait pas à donner une réponse certaine à ces questions saugrenues, Rabelais proposait dans un éclat de gaieté un peu gras la solution du problème.

Cela ne l'empêchait pas d'y chercher des réponses plus sérieuses. Il a lu dès son apparition à Paris (1530), ou plutôt

(1) *Tiers livre*, 1546; *Quart livre*, 1548, augmenté en 1552. Les chapitres étudiés dans le présent article sont de 1552.

(2) I, XXXV.

(3) IV, XLIII.

(4) *De l'excellence et immortalité de l'ame*, chap. III et IV.

dans l'édition de Lyon en 1532 (1), le traité de Leonico sur l'âme que nous avons analysé. Ce traité en effet parut chez Colines et chez Gryphe avec un certain nombre d'opuscules de Leonico, entre autres le *Samnutus sive de ludo Talario*. Rabelais cite ce dernier dialogue dans son premier livre (2). Il est allé en Italie à plusieurs reprises. En 1535, étant à Rome, il se mit en devoir d'apprendre l'arabe « afin d'étudier les averroïstes dans le texte même. L'évêque de Keramo... lui en donna les premières leçons (3) ». Il est à remarquer que Rabelais l'appelle « son premier precepteur en langue arabique », ce qui supposerait qu'il a continué quelque temps cette étude. Dès ses premiers livres aussi, il cite fréquemment Alexandre d'Aphrodisias (4) et se moque au contraire de Pierre d'Ailly (5), sans que nous sachions cependant s'il les a lus ou si seulement il en a entendu parler dans ses études. Enfin, il a eu dans sa bibliothèque le *De Anima* de Mélanchthon, de la première édition en 1540 (6). Le volume qui porte son *ex libris* est aujourd'hui à la bibliothèque Bodléienne d'Oxford (7). La *Revue des Etudes Rabelaisiennes* qui signale ce fait intéressant ajoute que Rabelais y cherchait sans doute d'abord les études anatomiques et physiologiques qui occupent les deux tiers du traité. Il sera permis d'en douter, quand on voit l'importance de cette question de l'âme au XVIe siècle et l'obsession qu'elle exerçait sur tous les esprits cultivés. Rabelais était donc au cou-

(1) Rabelais était à Lyon quand Gryphe publia cette édition, et lui-même, outre son Ier livre, publiait chez l'éditeur de Tomeo les *Lettres médicinales* de Giovanni Manardi et l'*Ars parva* de Galien.

(2) I, XXIV : « Puis estudoient en l'art de peinture et sculpture ou revoquoient en usage l'antique jeu des tales ainsi qu'en a escrit Leonicus et comme y joue nostre bons amy Lascaris »

(3) HEULHARD, *Rabelais en Italie*, p. 83. Voici le texte de Rabelais : « l'Evesque de Caramith, celuy qui en Rome fut mon premier precepteur en langue arabique... ».

(4) Par exemple, I, X (fin); I, XXXIX

(5) II, XIV; III, XXX et *passim*.

(6) *Commentarius de Anima Philip Melanch.* (sic), Vitebergæ, MDXL. Le livre fut aussi édité chez Gryphius en 1542.

(7) *Revue Et. Rabel.*, 1907, p. 448-449, et 1921, fasc. 3-4, p. 280.

rant des discussions soulevées par les élèves de Pomponazzi. Aussi il va donner son opinion, mais d'une façon si subtile qu'elle va demander de longs commentaires; encore ne nous flattons pas d'avoir trouvé le dernier mot de Rabelais.

Dans le *Tiers livre* (1546), il écrit trois fois asne pour âme (1). Il est vrai que c'est celle de Raminagrobis. Au même livre, il met dans la bouche de Panurge un discours sur la constitution physique de l'homme et le siège de l'âme : « L'intention du fondateur de ce microcosme (l'homme), est y entretenir l'ame, laquelle y a mise comme hoste, et la vie. La vie consiste en sang. Sang est le siege de l'ame; pourtant un seul labeur peine en ce monde, c'est forger sang continuellement ». Et après avoir décrit le long travail de formation et d'épuration du sang, il conclut : « En fin tant est affiné (le sang) dedans le retz merveilleux que, par apres en sont faicts les espritz animaulx, moyennant lesquelz elle imagine, discourt, juge, resoult, delibere ratiocine, et rememore... (2) ». Ailleurs le médecin Rondibilis revient sur les esprits animaux : « Contemplez, dit-il à Panurge, la forme d'un home attentif à quelque estude, vous voirez en luy toutes les arteres du cerveau bendées comme la chorde d'un arbaleste, pour luy fournir dextrement espritz suffisans à remplir les ventricules du sens commun, de l'imagination et apprehension, de la ratiocination et resolution, de la memoire et recordation : et agilement courir de l'un à l'autre par les conduitz manifestes en anatomie sus la fin du retz admirable onquel se terminent les arteres : lesquelles de la senestre armoire du cœur prenoient leur origine, et les espritz vitaulx affinoient en longs ambages pour estre faictz animaulx (3) ».

Le livre fut condamné. M. Heulhard voit dans le discours de Panurge une profession de foi matérialiste (4). J'en doute

(1) III, XXII : « Son asne s'en va à trente mille pannerees de diables ». La phrase est répétée une seconde fois à la fin du chapitre. — III, XXIII : « au moins s'il perd le corps et la vie, qu'il ne damne son asne ».

(2) III, IV.

(3) III, XXXI.

(4) *Rabelais en Italie*, p. 208 et suiv. M. Heulhard ne relève pas le discours de Rondibilis, mais l'idée est la même que dans celui de Panurge.

pour ma part. Conditionner l'exercice de la pensée par l'état du cerveau n'a rien de matérialiste. Quant à l'élaboration des esprits vitaux et animaux dans le sang, c'est une théorie courante chez les médecins et philosophes du XVIe siècle qui l'ont trouvée dans la Bible (1). Rabelais a pu la prendre à Mélanchthon (2), ou à Cardan (3), ou encore à Guillaume Bigot (4). Il est remarquable pourtant que, d'après G. Bigot, on reprochait cette théorie à Galien et que Cassiodore, dont l'édition récente était connue à Rabelais (5) par son ami A. Bouchard, la combat et restreint la formation par le sang à l'âme des animaux : « Donc on a bien raison de réserver ce nom d'âme à celle des hommes à l'exclusion des animaux, parce que pour ceux-ci leur principe vital est constitué dans le sang. Mais celle-là (celle de l'homme), étant immortelle, porte à bon droit le nom d'âme, de ἄναιμα, c'est-à-dire séparée du sang, parce que, même après la mort du corps, elle garde dans sa perfection sa propre substance (6) ». Il est certain d'autre part que parmi les accusations portées contre le *Tiers livre*, on releva des héré-

(1) *Levit.*, XVII, 11, 15 : Anima carnis in sanguine est.

(2) MELANCHTHON, *Commentar. de Anima*, p. 149 (éd. de 1542). POSTEL expose aussi cette théorie à la même époque. Dans le *De Nativit. med. ult.* (1547), p. 86-87 : « Nisi varii interpretes contorsissent dictum Mosis ad suas opiniones, quo dixit : Anima in sanguine est : illa poterant satis esse ad originem (animæ) demonstrandam, ut videlicet anima quidem sit in potentia in semine, sed non prius in actum seipsam movendo veniat, quam in ambryone sanguis fiat... »; et *Abrah. liber Iezorah* (1552), note Z.³, page Dij : « Summa enim virtus voluntatis Dei est in hoc posita ut sanguis qui nihil aliud est quam Aqua Rubra divinitus per animalium virtutum adminicula tincta, sit sedes animarum. Anima enim in sanguine est ». — Dès 1538, DOLET signale sans la développer cette théorie : Quam (animam) nonnulli sanguinem interpretantur (*Comment. ling. lat. lib. II*, p. 413).

(3) *Hieron. Cardani... de animorum immortalitate*, Lyon, Seb. Gryphius, 1545. Une partie du chap. V examine si les âmes naissent du sang.

(4) *Christ. philosoph. præludium*, Toulouse, 1549 : « Respondens objectioni pro Galeno factæ, asserit se recte dixisse Galenum, tamen potius excusat quam incusat, post loquitur de materiali causa spiritus vitalis quæ potior est sanguinis pars et subtilior · tum quomodo hic spiritus perficiatur in corde ». Titre d'un chapitre non numéroté du premier livre, p. 117. Voir aussi sur cette question la thèse de M. FIGARD sur *Fernel*, ch. V.

(5) Voir ch. VI, p. 175-176.

(6) Anima igitur hominis proprie dicitur non etiam pecudum, quia illorum vita in sanguine tantum noscitur constituta. Hæc vero quoniam immortalis est, anima recte appellatur, quasi ἄναιμα (il faudrait dire ἄναιμος), id est, a sanguine longe discreta, quoniam et post mortem corporis perfectam ejus constat esse substantiam (CASSIODORE, *De Anima*, début).

sies sur l'âme. Rabelais en effet s'en défend, mais il ne fait allusion qu'à la triple substitution de asne à âme qui serait aux yeux de ses ennemis, le seul fondement « de mortelle heresie » et qui est — on s'en serait douté — « survenue par la faulte et negligence des imprimeurs [1] ». Allons, tant mieux.

Il récidiva cependant. Dans le *Quart livre* (1548), voulant excuser Panurge sur ce qu'il a eu peur durant la tempête, il en donne une raison un peu inattendue : « Ores, si chose est en ceste vie a craindre, apres l'offence de Dieu,... je dis ceste espece de mort par naufraige estre, ou rien n'estre à craindre. Car, comme est la sentence de Homere, chose griefve, abhorrente et denaturee est perir en mer. La raison est baillee par les Pithagoriens, pour ce que l'ame est feu et de substance ignee. Mourant donc l'homme en eau (element contraire), leur semble (toutesfois le contraire est verité) l'ame estre entierement estaincte [2] ». « Quoiqu'il se prononce contre cette doctrine par la bouche même de Pantagruel, Rabelais biffa entièrement la dernière phrase dans l'édition de 1552. Et cette prudence lui était dictée par le funèbre précédent de Dolet [3] », condamné en 1545 pour avoir traduit une phrase de Platon aussi inoffensive que celle de Pythagore.

Et non seulement il supprime les passages suspects, mais il va confesser franchement, en apparence, sa foi à l'immortalité. « Huppe de froc, s'écrie frère Jean, je veulx devenir clerc sus mes vieux jours. J'ay assez belle entendouoirē, voire.

Je vous demande en demandant,
Comme le roy à son sergent,
Et la royne à son enfant :

Ces heros icy et semi-dieux desquelz avez parlé peuvent ilz par mort finir ? Par nettre dene, je pensois en pensarois qu'ilz

(1) « Le defunct roy François avoit eu en horreur quelque mangeur de serpens qui fondoit mortelle hæresie sus un N mis pour M par la faulte et negligence des imprimeurs ». Prologue du *Quart livre* de 1552, au cardinal Odet de Châtillon.

(2) IV, XXII.

(3) HEULHARD, *Rabelais en Italie*, p. 250.

fussent immortelz, comme beaux anges, Dieu me le veuille pardonner. Mais ce reverendissime Macrobe dit qu'ilz meurent finalement. — Non tous, respondit Pantagruel. Les Stoïciens les disoient tous estre mortelz, un excepté, qui seul est immortel, impassible, invisible. Pindarus apertement dit es deesses Hamadryades plus de fil, c'est-à-dire plus de vie, n'estre fillé de la quenoille et fillasse des Destinees... que es arbres par elles conservees... Quant aux Semidieux, Panes, Satyres,... Heroes et Dæmons, plusieurs ont... compté leurs vies estre de 9720 ans... — Cela, dist frere Jean, n'est point matiere de breviaire. Je n'en croy sinon ce que vous plaira. — Je croy, dist Pantagruel, que toutes ames intellectives sont exemptes des cizeaux de Atropos. Toutes sont immortelles : Anges, Dæmons et Humaines [1] ».

Jusqu'ici la position est claire. D'un côté, frère Jean ne croit pas aux héros et laisse pour compte à Plutarque les racontars superstitieux de la *Cessation des oracles* [2]. Mais frère Jean croit-il à l'immortalité de l'âme humaine ? Il ne répond point à la profession de foi du bon Pantagruel. Celui-ci d'autre part, le sage du livre, croit l'âme immortelle, et il est visible même qu'il a bien étudié la question, puisqu'il a le soin de préciser qu'il ne s'agit que de l'âme « intellective ». Les averroïstes eux-mêmes eussent souscrit à sa déclaration. On peut même supposer qu'il est ici le porte-parole de Rabelais. Mais voici qui n'est plus aussi clair.

« Je vous diray toutes fois, continue Pantagruel, une histoire bien estrange, mais escripte et asceuree par plusieurs doctes et scavans historiographes à ce propous ». Cette histoire étrange, c'est le mythe de la mort du grand Pan [3]. Les héros

(1) IV, XXVII, fin.

(2) Tous les détails en effet en sont tirés, comme l'indique Rabelais lui-même

(3) M. Salomon Reinach a expliqué ce mythe d'une façon très ingénieuse à l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres. Le pilote du bateau s'appelait Thamous, d'après Plutarque : « Or Thamous est le nom syrien d'Adonis dont les fidèles pleuraient chaque année la mort. A cette occasion, ils psalmodiaient une sorte de cantilène composée du nom trois fois répété de Thamous et de trois mots

donc sont immortels et « toutes fois » le grand Pan est mort. Serait-ce à dire que les héros meurent et que Pantagruel ne nous a fait une déclaration de si pur spiritualisme que pour la rétracter adroitement? Chez Plutarque, Philippe raconte cette histoire pour prouver que les héros sont mortels. M. Plattard me semble avoir prouvé que c'est le texte de Plutarque que suit Rabelais et non celui d'Eusèbe ou de G. Bigot qui lui ont aussi emprunté ce récit (1). Il est donc à croire qu'il savait la portée de cette légende, comme le marque du reste sa transition : Je vous diray *toutes fois* une histoire (2). De Lostal, qui reprend ce récit dans ses *Discours philosophiques* (3), en conclut que certaines Intelligences sont mortelles et d'autres immortelles. Bodin dans son *Heptaplomeres* raconte aussi l'histoire pour prouver que « certainement ils (les démons) ne sont point immortels (4) ». Mais Rabelais en joignant les âmes humaines aux âmes des démons, a singulièrement compliqué la question. Ils nous importe peu que les

grecs signifiant : le très grand (Dieu) est mort. Le pilote et les passagers, qui ignoraient l'identité de Thamous et d'Adonis, crurent que le cri de Thamous appelait le pilote par son nom et que l'épithète παμμεγας (très grand) signifiait : le grand Pan ». C'est ce malentendu qui a donné naissance à l'histoire rapportée par Plutarque et si inutilement commentée depuis (*Bulletin Corr. Hell.*, XXXI, 1907, p. 1-12). M. L. Karl n'accepte pas l'interprétation de M. S. Reinach (*Mélanges, E. Picot*, I, p. 268)

(1) PLATTARD, *L'Œuvre de Rabelais*, p. 244 et 292 et suiv.

(2) Quant à l'application qu'il fait du mythe à Jésus-Christ, elle vient d'autres sources. Pan était en effet le symbole tout désigné du bon pasteur. P. Messie le premier peut-être l'avait employé, puis l'italien Pierre le Chevelu. Du Fail l'assure du moins et en fait à son tour l'application (*Contes d'Eutrapel*, XXXIV, Epistre à un gentilhomme contre les athées). Marot lui-même a écrit sur la fin de sa vie « la complainte d'un pastoureau chrestien dressant sa plainte à Dieu soubz la personne de Pan, Dieu des bergers » (*Œuvres*, éd. Langlet-Dufresnois, I, p. 97). Dènisot, dans ses *Cantiques spirituels*, reprend cette comparaison (JUGÉ, *Denisot*, p. 84). Marguerite de Navarre et Briçonnet dans leur correspondance désignent couramment Jésus-Christ par le nom de grand berger ou grand pasteur (HERMINJARD, *Corresp.*, I, append. n° 40 *a* et *passim*). Bigot a fait cette application avant Rabelais, et avant Bigot, Postel, que M. Plattard ne cite pas. Postel s'attaque même à l'interprétation de Plutarque (*De Orbis concordia lib. I*, VII, p. 61-62. Paris, 1543) et il le résume aussi dans son *De Etruriæ originibus*, p. 37-38 (Paris, 1551). A. Steuco avait résumé Plutarque en 1540 dans son *De Perenni philosophia*, lib. VIII, cap. 36, fos 191 vo-192 de l'édition de Paris, 1577.

(3) 2e discours, p. 135-136 (1579).

(4) BODIN, *Colloque de J. Bodin des secrets cachez des choses sublimes* (ms., fo 56).

« Semidieux, Panes, Sátyres, Sylvains, Follets, Aegipanes, Nymphes, Heroes et Dæmons » soient mortels, comme le veut frère Jean, ou immortels; mais il est assez troublant qu'on puisse se demander si Rabelais croyait sincèrement à l'immortalité de l'âme humaine.

Tout compte fait, il me semble qu'il y croyait et que le sage Pantagruel parle en son nom quand il affirme sa foi spiritualiste. Seulement, il ne faut pas lui en demander plus long. Sous quelle forme concevait-il cette vie future, personnelle comme l'Eglise, impersonnelle comme Averroès et la plupart des humanistes français d'alors? Il ne nous l'a point dit [1]. Mais il a dit assez crûment son dédain des chicanes de mots et des questions inutiles. Il n'a jamais éprouvé le désir de « savoir précisément comment l'on voit Dieu [2] ». A son ami A. Bouchard, qui se demandait avec les platoniciens par où sort l'âme, il répond en racontant la mort bouffonne des insulaires de Ruach; ceux qui depuis Budé discutaient pour savoir si l'âme est faite de quintessence, il les renvoyait avec les « mathéologiens » au royaume de dame Entéléchie. Peut-être même dans son dédain des disputes oiseuses a-t-il quelquefois méconnu la portée de certaines discussions; mais il est amusant, après que nous avons vu l'acharnement de Cicéron, de Budé, de Romeo de Castiglione, de Florido, de Danès, de Galland, de G. Bigot, de Mélanchthon, de Vicomercato, de Fernel, autour de l'entéléchie, de lire cette page d'un dessin si joli, d'un ton si leste, d'un bons sens si vigoureux [3] : Panurge et ses compagnons sont descendus au port de Matheothécnie près du palais de Quinte-Essence. Là ils trouvent des soldats qui leur demandent d'un ton rogue d'où ils viennent :

« Cousins, respondit Panurge, nous sommes Tourengeaux. Ores venons de France, convoiteux de faire reverence à la

(1) La restriction de Pantagruel qui réserve l'immortalité aux seules âmes « intellectives » (le νοῦς ou *mens* des philosophes) semble le ranger parmi les néo-platoniciens ou parmi les averroïstes; mais on ne peut préciser davantage.

(2) LA BRUYÈRE. *Caractères*, II. Du mérite personnel, portrait du docteur.

(3) Ve Livre, ch. XVIII. J'anticipe ici sur la chronologie; mais cette page, reléguée dans la deuxième partie de mon ouvrage, perdrait toute sa signification

dame Quinte-Essence, et visiter ce trescelebre royaume d'Entelechie. —Que dictes-vous ? interroguent-ils; dictes-vous Entelechie ou Endelechie ? — Beaux cousins, respondit Panurge, nous sommes gens simples et idiots, excusez la rusticité de nostre langage, car au demourant les cœurs sont francs et loyaux. — Sans cause, dirent-ils, nous ne vous avons sus ce different interrogez : car grand nombre d'aultres ont icy passé de vostre païs de Touraine, lesquels nous sembloient bons lourdaux, et parloient correct, mais d'aultres pays sont icy venus, ne sçavons quels outrecuidez, fiers comme Escossois, qui contre nous à l'entree voulurent contester... En vostre monde avez-vous si grande superfluité de temps que ne sçavez en quoi l'employer, fors ainsi de nostre dame Royne parler, disputer, et impudentement escrire ? Il estoit bien besoin que Ciceron abandonnast sa Republique pour s'en empescher, et Diogenes Laërtius, et Theodorus Gaza, et Argyropile, et Bessarion, et Politian, et Budé, et Lascaris, et tous les diables de sages fols (1) : le nombre desquels n'estoit assez grand s'il n'eust esté recentement accreu par Scaliger, Bigot, Chambrier, François Fleury (2) et ne scay quels aultres tels jeunes haires esmouchetez... Vous icy n'estes venus pour en leur folie les soustenir...: plus aussi d'iceux ne vous parlerons. Aristoteles, prime homme et parangon de toute philosophie, fut parrein de nostre dame royne : il tresbien et proprement la nomma Entelechie. Entelechie est son vray nom : s'aille chier qui aultrement la nomme !... ».

(1) Vicomercato cite Cicéron, Argyropylus, Budé, Mélanchthon, Politien (*De Anima rat.*, p. 216-217). Ferrerio cite D. Laerce, Cicéron, Argyropilus (p. 55); Mélanchthon cite Boèce, Gaza, Plutarque, Themistius (*Comment. de Anima*, p. 25-29).

(2) Chambrier est J. Camerarius qui avait commenté les *Tusculanes*, où se trouve le texte de Cicéron discuté; Fleury est Florido. L'authenticité de la page est discutée à cause de l'allusion à Scaliger; il me semble qu'il serait facile de supposer l'interpolation de ce nom ou même de toute la deuxième série de noms. La première série contient ceux qu'on trouve dans tous les traités sur l'entéléchie, et Rabelais les a cités sans les lire (sauf Mélanchthon). Rejeter l'authenticité du tout me paraît difficile étant donné le style de cette page. De plus, si on rejette ce chapitre, il faudra aussi renoncer à tous ceux qui suivent (19 à 24), où Rabelais raconte les merveilles du palais de « Quinte-Essence ». On a vu, en effet, que depuis Cicéron la question de l'Entéléchie et celle de la Quinte-Essence sont toujours liées; c'est donc le même écrivain qui a fait les chapitres 18 à 24 du Ve livre

On trouve aussi dans le *Tiers* et le *Quart livre* des pages sur les miracles inspirées des Italiens ou de C. Agrippa, mais qui ne ressemblent plus en rien aux railleries des deux premiers livres. Le *Tiers livre* surtout, dans neuf chapitres, présente un exposé de tous les systèmes de divination (1). M. Plattard estime que Rabelais a dû les prendre à Cornelius Agrippa (2). Les kyrielles de plantes aux vertus merveilleuses et d'animaux thaumaturges, l'ethiopis, l'echineis, le dictame, le « flair issant des lauriers, figuiers, et veaux marins » qui détourne la foudre, le coq qui fait reculer les lions (3), viennent de Pline, soit directement, soit par Pomponazzi, soit plus probablement par les innombrables anthologies qui les avaient catalogués et les reproduisaient sans cesse. C'était aussi une superstition courante répandue par les platoniciens, qui prêtait aux mourants le sens de la divination et Rabelais a eu une belle occasion de l'appliquer à la mort de son maître G. du Bellay de Langey (4). Comme Pomponazzi enfin, il sait l'influence de l'aspect du médecin sur le malade : « Plus y a; sus un passage du sixiesme des Epidemies dudict pere Hippocrates, nous suons disputans à sçavoir, non si la face du medecin chagrin, tetricque, reubarbatif... contriste le malade, et du medecin la face joyeuse, sereine, plaisante, riante, ouverte, esjouyst le malade, (cela est tout esprouvé et certain), mais si telles contristations et esjouissemens proviennent par apprehension du malade contemplant ces qualités ou par transfusion des esprits sereins et tenebreux, joyeux ou tristes, du medecin au malade, comme est l'avis des Platonicques et Averroïstes (5) ». On remarquera qu'il sait rattacher cette théorie à sa source, l'averroïsme. Mais

(1) Ch. 12, 13, 14, 16, 19, 21, 25, 37, 46.

(2) Soit dans le chap. XIII du *De Incertitudine scientiarum* (Lyon, 1527); soit dans le *De Occulta philosophia* (1529). Sur ce sujet, voir aussi A. Lefranc, *Rabelais et Cornelius Agrippa* dans *Mélanges Picot*, II, p. 477-486. Au chapitre XIII du *Tiers livre*, à propos de la divination somniale, Rabelais semble définir l'intellect comme les averroïstes : « la partie qui en luy (l'homme) plus est divine (c'est νοῦς et *mens*) ».

(3) IV, LXII.

(4) III, XXI. Sur les circonstances de cette mort, survenue le 10 janvier 1543 à Saint-Symphorien, près Roanne, voir Heulhard, *op. cit.*, p. 169.

(5) IV, *ancien prologue*. Texte repris et légèrement modifié dans la *Lettre à Monseigneur Odet de Chastillon*.

il ne semble pas en faire l'application que fait Pomponace et s'en servir pour expliquer les miracles; il parle en médecin plutôt qu'en philosophe.

Il y a mieux. Si la page que je vais citer est de lui, il a, avant de mourir, compris la portée des théories de Cicéron et nié le miracle lui-même quand il n'en connaissait pas la cause. Après deux chapitres où Pantagruel et ses compagnons ont admiré les guérisons miraculeuses faites par Entéléchie et ses officiers, ceux-ci guérissant les cas ordinaires, la reine se réservant les incurables (serait-ce une allusion à Jésus-Christ et à ses apôtres [1] ?, la reine de Quinte-Essence calme leur effroi en leur révélant la théorie du *De Divinatione*. Ces merveilles ont une cause qu'ils ignorent mais qui est naturelle : elles sont rares et c'est pourquoi elles les étonnent, mais ce ne sont pas des miracles : « Ce que fait les humains pensemens esgarer par les abysmes d'admiration n'est la souveraineté des effects, lesquels apertement ils esprouvent naistre des causes naturelles, moyennant l'industrie des sages artisans : c'est la nouveauté de l'experience entrant en leurs sens, non prevoyans la facilité de l'œuvre, quand jugement serain associe estude diligent [2]. Pourtant soyez en cerveau, et de toute frayeur vous despouillez, si d'aucune estes saisis à la consideration de ce que voyez par mes officiers estre fait. Voyez, entendez, contemplez à vostre libre arbitre, tout ce que ma maison contient, vous peu à peu emancipans du servage d'ignorance [3] ». Lui aussi s'est émancipé du « servage d'ignorance». Alors que dans les deux premiers livres Rabelais se contentait de nier les miracles, dans ses derniers il les explique. Et de même qu'entre le IIe et IIIe livre, il a

(1) Math., XVII, 15. 18-19; Luc, X, 17, où les Apôtres sont représentés comme faisant des miracles, mais inférieurs à ceux du Christ.

(2) Je me permets de rappeler la phrase de Cicéron commentée ici et qui est la formule de son système : quidquid oritur, causam habeat naturalem necesse est, ut etiam si præter consuetudinem exstiterit, præter naturam tamen non possit exsistere... *Causarum ignoratio in re nova mirationem facit* (*De Divinat.*, II, 28, 22).

(3) V, XXI.

étudié les théories padouanes sur l'immortalité, de même, pour les miracles, il a cherché chez les padouans et trouvé dans Cicéron la formule définitive qui les nie et qui leur substitue la régularité des lois naturelles [1].

(1) Au roman de Rabelais, il faudrait rattacher son pastiche : *La navigation du compaignon à la Bouteille*. Brunet le date de 1545. L'auteur, à la fin du chapitre sur les Iles fortunées, se plaint qu'il y a des menteurs « qui disent des choses qui ne sont pas vray-semblables ny conformes à la raison ». Pour lui, il s'est « bien gardé de dire la vérité de plusieurs choses (*quia veritas odium parit*) Pource, dient les clercs, que verité engendre haine et aussi que pour dire verité on est aucunesfois pendu » (*La Navigation*..., Paris, Micaud, 1576, non paginée).

CHAPITRE IX

La Réaction.

I. Aristote et ses commentateurs ennemis de la foi : attaques de G. Hervet, G. Bigot, Ramus; riposte de Galland. — II. Le Rationalisme chrétien : Postel, *a*) en 1542, dénonce les disciples de Pomponazzi et essaie de les réfuter; *b*) vers 1552 : deuxième série d'attaques et de réfutations. – III. Platon contre Aristote : L. Le Roy; aveux fidéistes : Muret, des Autels, Guéroult; Calvin adapte son *Institution chrétienne* aux besoins de l'apologétique nouvelle. — IV. Protestations de Puy-Herbault, de Sainte-Marthe et de Pontus de Tyard.

Ainsi, entre 1542 et 1553, toutes les formes du rationalisme s'épanouissaient : l'averroïsme avec Vicomercato, le naturalisme selon P. de Paschal, le matérialisme d'après Fernel. Des dogmes fondamentaux étaient attaqués : l'immortalité personnelle de l'âme, la Providence, les miracles ; la valeur même de la raison était mise en doute par Omer Talon. La réaction et l'attaque furent simultanées. Puisque les averroïstes et les alexandristes se réclamaient des meilleurs commentateurs d'Aristote et d'Aristote lui-même, il fallait dénoncer le scandale de l'aristotélisme enseigné officiellement dans les écoles : ce fut l'œuvre de Ramus. La séparation de la raison et de la foi avait amené les chrétiens à mépriser la raison comme ennemie de la croyance, les philosophes à dédaigner la foi comme privée de fondements, les nouveaux académiciens à dénier à l'une et à l'autre toute valeur démonstrative et à se réfugier dans le pyrrhonisme: il fallait donc proclamer à nouveau l'union de la raison et de la foi et rétablir du même coup la confiance en l'une et en l'autre : ce fut l'œuvre de Postel. Ces deux grands noms remplissent toute l'histoire de ces dix

années. Autour d'eux s'agitent des défenseurs moins connus et dont le programme est plus modeste, mais dont les livres dénoncent les mêmes ennemis et soutiennent le même combat.

Le premier en date est Gentien Hervet.

Il n'avait pas, que je sache [1], étudié en Italie ; mais il y avait séjourné. Au moment où il écrivait les livres dont je parle, il était à Lyon, grand centre d'italianisme. Et pendant plusieurs années, il avait vécu dans la maison de la duchesse de Salisbury en qualité de précepteur du frère de Reginald Pool : Arthur [2].

Il savait donc les auteurs favoris des nouveaux incrédules et s'attaqua à l'un d'eux : Alexandre d'Aphrodisias. Deux traités surtout, édités seulement depuis dix ans [3], occupaient les humanistes : le *De Anima* et le *De Fato*. Mais ils étaient d'inspiration bien différente. Tandis que le *De Fato* combat le déterminisme stoïcien, le *De Anima* fait venir l'âme du corps. Aussi Hervet publie le *De Fato*, mais il se garde bien d'éditer le *De Anima* d'Alexandre d'Aphrodisias. Il traduit, au contraire, la réfutation qu'en a faite Philopon et la joint au *De Anima* d'Aristote. Les deux traités nous importent peu, du reste, mais les deux préfaces écrites en novembre 1543 sont du plus haut intérêt.

Le *De Anima* [4] est dédié à Reginald Pool. Hervet fait l'éloge

(1) Il fit deux longs séjours à Rome à la suite du cardinal R. Pool. Sur G. Hervet, voir J. DEBARBOUILLER, *Hommes illustres de l'Orléanais*, I; et NICÉRON, *Mémoires*, XVII, p. 187-200.

(2) R. Pool avait lui-même pour précepteur un élève des italiens, Guillaume Latimer.

(3) A Venise, en 1534.

(4) *Arist. De Anima libri tres e græco ...in linguam latinam traducti. G. Herveto interprete. Item in eosdem libros J. Gr. Philoponi commentarius ab eodem versus*, Lugduni, 1544.

du cardinal et de sa famille et rappelle les malheurs qui, depuis quelques années, ont fondu sur elle. La mort tragique du frère et de la mère de R. Pool l'amènent tout naturellement à parler de l'immortalité : « Si notre âme est immortelle, comme le divin Platon le prouve par des raisons très sûres dans le *Phédon*, comme l'attestent si manifestement les saintes Ecritures, comme le confirme le consentement de toutes les nations, en sorte qu'il faut presque retrancher du nombre des chrétiens celui qui en a le moindre doute », qui ne sent que ces martyrs sont plus heureux, jouissant de la contemplation de la « cause première » et de « l'inaccessible lumière » du ciel, que s'ils étaient encore dans les ténèbres terrestres ? « Mais il s'en est élevé, ô douleur, qui s'attaquent à cette vérité très certaine de l'immortalité. Et ce sont ceux-là qui, hostiles à toute religion et à toute piété, ont reçu à juste titre le nom d'athées; ils n'ont pas trouvé de meilleur moyen de faire la guerre à Dieu (θεομαχεῖν) que de faire mourir — autant qu'ils le pouvaient — la partie divine de leur être [1]. Cette erreur est certes la plus criminelle, la plus pernicieuse, la plus mortelle qui puisse envahir le genre humain. Car, si elle était reçue pour certaine, les méchants qui ne respirent que le crime, quel frein leur resterait-il: et les bons qui souffrent tout pour la piété, la religion, la vertu, quel espoir les soutiendrait »? Mais ces incrédules sont réfutés par Phérécyde de Cyros [2]. Pythagore et surtout Platon, le plus grand des philosophes. Quant à Aristote, Alexandre avait rendu douteuse

(1) Sed exorti sunt, proh dolor, nonnulli qui hanc verissimam de immortalitate animæ sententiam oppugnare conantur. Atque ii quidem sunt qui quoniam omni penitus religionis et pietatis nomini infesti sunt, ἀθέων cognomen jure sortiti sunt : qui non alia ratione se melius posse θεομαχεῖν judicaverunt, quam si, quod in eis est, divinam sui partem penitus extinguerent.

(2) On remarquera, à ce propos, que Hervet n'a point lu — et pour cause — le traité de Phérécyde sur l'immortalité. Il sait que ce philosophe l'a défendue, par Cicéron qui le cite à ce titre en compagnie de Pythagore dans les *Tusculanes*, I, 16, ou par Agostino Steuco qui reproduit la liste de Cicéron et insiste, lui aussi, sur la valeur apologétique de Platon (*De Perenni philosophia*, IX xxiv). CARDAN (*De Sapientia*. III, p. 169 de l'édit. de 1544) attaque ceux qui se servent du témoignage de Phérécyde : « Mirum est aliquos somniasse primum fuisse Pherecidem qui animos dixerit immortales... ».

son opinion, mais Philopon a prouvé l'immortalité par Aristote lui-même. C'est pourquoi G. Hervet l'a traduit (1).

Le *De Fato*, paru la même année (2), est dédié à François Ier. Ce qui a poussé Hervet à traduire ce livre, c'est qu'il lui a paru « très approprié à cette époque. Car depuis quelques années s'est élevée, ou plutôt a été suscitée des enfers, une secte qu'on appelle les athées, qui, outre beaucoup d'horribles blasphèmes, professent avec ténacité que le destin et la nécessité inflexible des causes mènent tout, et que rien presque n'est en notre pouvoir : les raisons et les autorités qu'on leur apporte, tirées de l'Ecriture sainte ou de ses commentateurs, il les rejettent (3) ». C'est pourquoi, il lui a paru bon de traduire les auteurs païens qui combattent le déterminisme, et en particulier Alexandre d'Aphrodisias. Ce faisant, il assurera au roi le mérite de ses exploits, qui lui échappe dans la doctrine de ces fatalistes.

Hervet ne semble pas avoir vu le vrai remède à « l'athéisme » qu'il dénonce. G. Bigot eut le coup d'œil plus large et si son œuvre est loin d'avoir la valeur de celle de Ramus ou la portée de celle de Postel, il semble pourtant avoir repris le rêve de Le Fèvre d'Etaples, de substituer à la philosophie païenne ressuscitée une « philosophie chrétienne ». Seulement, il n'en a écrit que le prélude : *Christianæ philosophiæ præludium* (1549). Le volume tout entier est consacré à l'étude de l'homme et contient plus de physiologie et de médecine que de philosophie (4). Au quatrième livre cependant on trouve une démons-

(1) *De Anima*, préface, fo A2, datée de Lyon, 1er novembre 1543.

(2) *Alexandri Aphrod. De Fato... liber unus, a Gentiano Herveto Aurelio versus*, Lugduni, apud. Aegid. et J. Huguetan fratres, 1544, in-8o.

(3) Ad hoc autem vertendum opusculum hoc me non parum incitavit quod id mihi sit visum huic tempori convenientissimum. Nam cum non multis abhinc annis sit vel exorta, vel ab inferis excitata nefaria quæ τῶν ἀθέων dicitur, secta, qui, ut plurima maxime impia et execranda prætermittam, hoc quoque constantissime asserunt, omnia fato et inexorabili causarum necessitate geri, et nihil esse penitus in nostra potestate : quæ autem ex sacris scripturis aut harum interpretibus afferentur, rationes, et testimonia, penitus rejiciunt : operæ pretium mihi facturus visus sum si, quæ ad eorum convellendam opinionem ab Ethnicis scripta sunt, in medium afferrem.. Préface, A5 vo. Datée de Lyon, 22 novembre (1543).

(4) *G. Bigoti Christianæ philosophiæ præludium*, Toulouse, 1549. Plan du volume : livre I, du corps; livre II, de l'âme végétative; livre III, de l'âme sensitive; livre IV, de l'âme raisonnable.

tration de l'immortalité. En deux chapitres G. Bigot conclut à l'immortalité de ce que l'âme connaît l'universel et de ce qu'elle se connaît elle-même [1]. C'est qu'il a vu, lui aussi, le grand danger que fait courir à la foi la renaissance de l'aristotélisme : « Hélas, écrit-il à Jean du Bellay, alors archevêque de Paris, pour ne pas aller plus loin que le temps où nous vivons, comment extirperas-tu, comment arracheras-tu cette erreur qui renaît, touchant l'immortalité de l'âme, venue d'Averroès et avant lui (à ce qu'il me semble, ainsi qu'aux plus savants de la Grèce) d'Aristote? Comment forceras-tu ces misérables impies à penser et à parler autrement, sinon par les raisons tirées de cette philosophie (chrétienne) ? [2]. Car la philosophie païenne aboutit la plupart du temps au probable, non à la certitude, quelquefois à l'erreur ou même à l'impiété;... la philosophie chrétienne, elle, ne doute de rien, ne se trompe jamais,... corrige les erreurs de sens et les monstruosités qu'ils produisent, telle cette prétention d'Aristote de proclamer le ciel, les éléments et la matière première immortels et coéternels à Dieu... [3] ».

L'année même où Gentien Hervet dénonçait les athées, Ramus inaugurait sa campagne contre Aristote. Mais ses *Dialecticæ institutiones* (1543) dirigées uniquement contre le syllogisme aristotélicien ont trompé les historiens de la philosophie sur le vrai sens de son attaque. On n'a vu en Ramus jusqu'ici que l'adversaire de la scolastique et il s'en faut de peu que certains n'en fassent à ce titre un libre penseur. C'est oublier une partie de son œuvre, la plus petite, il est vrai, et la moins connue. Etant donnée la tournure de plus en plus irréligieuse que prenait la philosophie d'Aristote chez ses commentateurs, Ramus eût été bien peu avisé de ne pas exploiter ce scandale contre Aristote lui-même. Il n'y manqua point.

Devenu professeur au collège de Presles, en 1545, il y débuta

(1) P. 428 et 432 (chapitres non numérotés).
(2) *Christ. philos. præludium*, lib. IV, p. 75 (Préface à Jean du Bellay).
(3) *Ibid.*, p. 74-75.

par l'explication du *Songe de Scipion* (1). Ce traité tout spiritualiste et de doctrine platonicienne lui dut être une belle occasion de combattre Vicomercato dont le *De Anima rationali* venait de paraître (1543) (2). Ses *prælectiones* cependant sont surtout philologiques et ne contiennent que peu d'allusions aux idées rationalistes. Rétablir le texte, recourir à Platon pour l'expliquer, est le souci continuel du commentateur. C'est ainsi qu'il expose et développe longuement le syllogisme du *Phèdre : quod seipsum movet æternum est ; animus autem seipsum movet ; animus igitur æternus est* (3). Mais il reproche à Platon d'avoir mis le principe du mouvement de l'âme dans l'âme elle-même, comme si elle était éternelle, et non en Dieu (4).

Une fois seulement, il me semble viser les averroïstes : « Bien que cette idée (que l'âme est l'image de Dieu) soit attribuée à Aristote par ses interprètes, contre lesquels s'indigne Thémistius, quelles monstrueuses opinions professent ceux qui enseignent qu'il n'y a qu'un seul esprit de Dieu vivant dans l'univers, que les âmes des hommes ne sont rien, rien non plus les démons, rien les esprits célestes des anges, que seule subsiste cette force divine simple et unique qui s'étend au ciel et à la terre, comme le Dieu de Virgile :

Principio cælum ac terras camposque liquentes
Spiritus intus alit totamque infusa per artus
Mens agitat molem et magno se corpore miscet (5).

Cet esprit unique du monde, c'est l'averroïsme qu'enseignait

(1) Il l'expliqua en 1545 et le publia en 1546. Je n'ai pu consulter que l'édition de Lyon, 1556 : *M. T. Ciceronis de Officiis lib. III..., ejusdem somnium scipionis, ex libro de Rep. Sexto, adnotationibus Erasmi Roterod., scoliis P. Olivarii Valentini, prælectionibus Petri Rami explicatum*, Lugduni apud Theobaldum Paganum, 1556. — Sur ce livre, voir WADDINGTON, *De Petri Rami vita, scriptis, philosophia*, p. 33.

(2) On sait que Macrobe au début du V[e] siècle, cherchant un traité spiritualiste à opposer à la doctrine chrétienne, avait aussi fait choix du *Songe de Scipion* et l'avait commenté en néo-platonicien (G. BOISSIER, *Fin du Paganisme*, II, p. 203 et suiv.).

(3) P. 31 v°-32.

(4) P. 32 v°.

(5) *Aen.*, VI, 724-727. RAMUS, *Prælect.*, p. 31. L'allusion à la négation des démons, qui se trouve à la phrase précédente, vise la doctrine padouane (cf. *De Incantationibus*, de POMPONAZZI).

Vicomercato. Ramus n'insiste pas et s'il est difficile de croire qu'il ne visait pas en ces lignes les averroïstes de Paris, on ne peut dire à coup sûr si elles sont une revanche sur Vicomercato. Peut-être aussi sa position l'obligeait-elle à des ménagements. En tout cas, le choix du sujet de son cours me paraît à lui seul fort significatif.

Plus tard il s'enhardit contre Aristote. Comment, s'écriait-il, comment des chrétiens supporteront-ils que les commentateurs d'Aristote défendent ses mensonges, appellent ironiquement Moïse « romancier égyptien », traitent les chrétiens tantôt d'ignorants et d'âmes simples, tantôt de gens chicaniers, criminels et fous? (1). Dans une autre préface, il reproche à ceux qui commentent la *Physique* d'Aristote de professer « une physique qui enseigne l'impie infinité et éternité » du monde, et à ceux qui suivent sa *Métaphysique* que leur enseignement « est rempli des mêmes impiétés et d'autres beaucoup plus honteuses (2) ». Il s'étonne que dans ces conditions « les savants, même chrétiens, témoignent plus de foi à Aristote qu'à Moïse et au Christ (3) » et il espère que bientôt « les chrétiens auront honte et regret d'une si abominable théologie ». C'est que jusqu'ici Aristote a eu des commentateurs, il n'a jamais eu de critiques (4). Nos pères en usaient avec plus de liberté : en acceptant la doctrine du Lycée, ils la rectifiaient à l'occasion (5). Aujourd'hui, ajoutait-il en 1551, Ramus seul a eu le courage de dénoncer Aristote et, chose étonnante, il a été « noté comme impie pour avoir mis les âmes chrétiennes en garde contre les impiétés du Stagirite (6) ». La même année, Omer Talon proclamait Aristote « le père des athées et des fanatiques (7) ».

(1) *Præfatio physica Ia*; édit. des *Collectan. præfat.*, p. 73. Cette préface est en tête des *Scolarum physicarum libri octo* (1565).

(2) *Præfatio physica IIa*; édit. des *Collectan. præfat.*, p. 82. Cette préface est en tête des *Scolarum metaphysicarum libri quatuordecim* (1566).

(3) *Præfatio physica Ia*; *ibid.*, p. 73.

(4) *Præfatio physica IIa*; *ibid.*, p. 82.

(5) *Præfatio physica Ia*; *ibid.*, p. 73.

(6) *Oratio initio suæ professionis habita*; *ibid.*, p. 425-426.

(7) *Præfatio septima in Paradoxa*; *ibid.*, p. 140. O. Talon se flatte aussi, dans sa *1re préface de la philosophie morale*, de combattre en la personne d'Aristote « la philosophie des païens et des gentils » (*Ibid.*, p. 86).

Le 1er mars 1551, Pierre Ramus publia une apologie de sa méthode pédagogique et de ses programmes qui, en réalité, est une justification de sa campagne contre Aristote (1). Il y attaque franchement la morale et la métaphysique du philosophe : « J'aimerais mieux, dit-il, que cette science (la morale) fût enseignée aux enfants d'après l'Evangile et par un théologien savant et pieux que d'après Aristote par un philosophe. L'enfant apprendra d'Aristote beaucoup d'impiétés et il est à craindre qu'il les oublie trop tard : que le fondement du bonheur est dans l'homme ; que sa fin est l'homme ; que toutes les vertus sont au pouvoir de l'homme qui peut les avoir par nature ou les acquérir par ses efforts; que Dieu ne coopère point à ses œuvres, si grandes, si saintes soient-elles; qu'il n'y a point de Providence ni de justice divine ; que les âmes sont mortelles, au moins de l'avis d'Aristote et que par conséquent le bonheur de l'homme se termine à notre vie (2) ». Tous les Pères, continue-t-il, ont lutté contre la philosophie des gentils et spécialement contre celle d'Aristote, et nous, par une étrange inconséquence, non seulement nous ne rejetons pas la doctrine de ce philosophe, mais nous en faisons le fondement de notre religion et mes *Aristotelicæ Animadversiones* ont été accusées d'affaiblir la théologie en combattant l'autorité d'Aristote (3). Aussi Ramus, s'il enseigne *l'Ethique* de son adversaire à ses élèves du collège de Presles, selon les prescriptions de l'Université, prend des libertés avec les programmes quand il s'agit de ses « erreurs impies », et « ce n'est pas par la philosophie d'Aristote qu'*il* établit la doctrine chrétienne, mais par la doctrine chrétienne qu'*il* corrige la philosophie d'Aristote (4) ».

Le débat est large et l'attaque de belle envergure : c'est tout

(1) *P. Rami Veromandui pro philosophica Parisiensis Academiæ disciplina*, Paris, 1551.

(2) *Pro philos...... discipl.*, p. 40.

(3) *Ibid.*, p. 41. — Sur l'émotion que les attaques de Ramus causèrent à la Sorbonne et notamment à Périon et à Ant. Govéan, voir de belles pages de l'*Academia*, de O. Talon (1548), reproduites par WADDINGTON. *De P. Rami vita*, p. 17-24; *Academia* (éd. des *Collectaneæ præfat.*), p. 126-133.

(4) *Ibid.*, p. 45.

l'aristotélisme padouan alors enseigné par Vicomercato qui est mis en suspicion. Galland, qui s'était fait le champion de la philosophie du Lycée, et qui était — on s'en souvient — l'ami et le collègue de Vicomercato au collège de France, lui répondit cette même année 1551, au mois de mai, par une longue apologie d'Aristote (1). Sur les quatre parties qui la composent, deux défendent le philosophe du reproche d'irréligion.

« L'aristotélisme et l'Evangile sont absolument contraires », dit Ramus (2). Sans doute, répond Galland : il y a deux morales, celle des philosophes et celle de Jésus. Elles sont différentes, mais non contraires. L'une, fille de la raison, « connaissant la faiblesse de l'homme, mais non la source de ses péchés, soutient l'homme et l'habitue à la vertu. Elle a appris aux païens les devoirs de la vie domestique, publique et civile ; elle nous apprend à refréner nos désirs et nos passions, en sorte que, conduits par la seule nature, même sans l'Evangile, nous pouvons pratiquer la justice, la tempérance, la force ». La morale chrétienne est comme le couronnement de celle que nous venons de définir. La concupiscence, source perpétuelle du péché et résultat de la chute originelle, la volonté de Dieu fondement de l'obligation morale, le devoir d'aimer Dieu et son prochain, le salut éternel comme fin et but de la vie morale nous seront d'autant plus faciles à croire que ces dogmes n'altèrent point la beauté de la philosophie. Cette morale religieuse, c'est évidemment au prêtre de l'enseigner. Bien loin d'y contredire, Galland nous apprend qu'il a un aumônier attitré et gagé pour l'expliquer à ses élèves le dimanche : « mais qu'il l'enseigne, comme tu le veux, à l'exclusion de la morale d'Aristote, qu'il recommande les devoirs envers Dieu et la piété en passant sous silence les vertus civiques, à aucun prix je ne le supporterai (3) ». Ce serait confondre deux

(1) *P. Gallandii... Pro schola parisiensi contra novam academiam P. Rami oratio*, Paris, 1551.

(2) Aristotelica cum Evangelio pugnare ex diametro existimasti (*Pro schola parisiensi*, p. 41 v°).

(3) *Ibid.*, p. 41 v°-43.

domaines séparés, celui de la foi et celui de la raison, l'Evangile et la philosophie (1). Nous retournons, comme on le voit, quinze ans en arrière, aux discussions de Sadolet avec R. Pool et Bunel sur la valeur de la morale indépendante pour la conduite de la vie et l'éducation des jeunes gens (2).

Aristote, dit encore Ramus, a mis le souverain bien de l'homme dans l'exercice des vertus que la raison lui montre comme bonnes, en sorte que l'homme a en lui-même, et en lui seul, le principe du bien et le pouvoir de le réaliser. Qu'y a-t-il là d'impie? « La nature, guide souverain de l'homme en cette vie (3), a déposé en nous des étincelles, des germes de vertus que nous développons par un exercice assidu, de sorte que nous pouvons par nos seules forces devenir vertueux ». Il s'agit toujours, bien entendu, de la vertu morale et civique, telle que l'ont pratiquée les païens, et non des vertus surnaturelles qui supposent la grâce et que ni Aristote ni aucun des philosophes anciens n'ont soupçonnées (4).

Non seulement donc Aristote n'est pas immoral, mais il n'est pas impie. Car ce bonheur qu'il propose à l'homme comme idéal, il nous dit quelque part que ce sont les dieux qui le donnent. Comment donc le traiter d'athée? Ailleurs, et à plusieurs reprises, il confesse et loue la Providence divine (5). Au sujet enfin de l'immortalité, il n'est pas vrai de dire qu'il proclame que l'âme finit avec le corps. Galland recueille à son tour tous les textes d'Aristote d'où l'on a cru pouvoir inférer qu'il supposait l'immortalité de l'âme intellective, du νοῦς ou *mens*; et il invoque le témoignage de Théo-

(1) Cum... Evangelium cum philosophia confundat (*Ibid.*, p. 3).

(2) Cf. plus haut, chap. IV. Avant Galland, A. Steuco avait soutenu qu'Aristote est un homme religieux et un philosophe partisan de la Providence (*De Perenni philosophia, passim*, notamment lib. IV, cap. 18).

(3) Natura enim optima vivendi dux (*Ibid.*, p. 45).

(4) *Ibid.*, p. 44-45.

(5) *Ibid.*, p. 46-47. L'auteur cite de nombreux textes d'Aristote. — Remarquer cependant que, p. 51, voulant donner un exemple de l'antinomie entre la raison et la foi, il dit que les philosophes assujettissent Dieu, pour le gouvernement du monde, à la nécessité des lois, ce qui est l'averroïsme, tandis que les théologiens le font libre : « illi volunt Deum non necessario movere cœlum; quod philosophi inquiunt. Deum necessario movere cœlum dicimus ».

phraste, Thémistius, Simplicius, Philopon, Porphyre, Averroès, saint Thomas, Bessarion, Cicéron même. Pourtant, il ne faut pas se méprendre sur l'immortalité reconnue par le philosophe : « c'est à sa façon qu'Aristote a dit l'âme immortelle, non à la manière dont le disent nos saintes lettres et nos théologiens ». Il ne laisse subsister de l'âme aucune faculté, mais le *mens* seul [1]. Mais quel est ce *mens* ? Est-il unique comme le voulait Averroès ou multiple comme le veulent les théologiens ? Puisque Galland avoue que l'immortalité d'Aristote diffère de celle de ces derniers, n'est-ce pas qu'il l'interprète d'après Averroès ? C'est jouer sur les mots. L'apologiste ne sauve Aristote du reproche de matérialisme qu'en en faisant un averroïste. Cela lui permet de conclure que son adversaire calomnie Aristote quand il prétend en faire un impie et quand il dit que les penseurs catholiques doivent le combattre. Sans doute aux premiers siècles de l'Eglise, les Pères s'apercevant que « la science et les démonstrations philosophiques détournent de la croyance à l'Evangile qui n'use pas de ces démonstrations », les Pères donc condamnèrent Aristote comme tous les auteurs païens. Mais depuis, il est devenu — telles ces ruines des temples païens dont on a bâti nos cathédrales — le fondement de l'édifice évangélique. Et des attaques intempérantes comme celle des *Animadversiones* et du *Pro Philosophica... disciplina* où Aristote est traité d'impie sont regrettables et condamnables [2].

Ramus, du reste, n'a-t-il pas à se reprocher le même péché dont il charge Aristote et ses commentateurs ? Il se propose, ainsi que son « frère » Omer Talon, de remplacer le péripatétisme par la nouvelle Académie. C'est bien le pire choix qu'il pût faire. S'il renonçait à la doctrine du Lycée, que ne s'est-il attaché à la noble secte des stoïciens, autrefois si floris-

(1) *Ibid.*, p. 48 v°. On aura remarqué que la position de Galland en face de ce problème est exactement celle de Vicomercato dans son *De Anima rationali*. Il cite les mêmes autorités. Il examine lui aussi le problème de l'Entéléchie. Pour les détails, se reporter au chap. VII, p. 209 et suiv.

(2) *Ibid.*, p. 50.

sante [1] ? Mais le pyrrhonisme ! « Toutes les autres sectes, même celle d'Epicure, s'appliquent à sauvegarder quelque religion ; tandis que l'Académie s'efforce de détruire dans l'esprit des hommes toute croyance, religieuse ou autre ; elle a entrepris contre les dieux la guerre des Titans. Comment croirait-il en Dieu, celui qui ne tient rien pour certain, qui passe son temps à réfuter les idées d'autrui, refuse toute créance à ses sens, ruine l'autorité de la raison... Si ce qu'il expérimente et touche presque de la main, il ne le croit pas, comment aura-t-il foi en l'existence de la nature divine, si difficile à concevoir ? [2] ». Ramus — notre Arcésilas, comme l'appelle Galland — et son ami l'auteur de l'*Academia*, ne peuvent avoir qu'un but : attaquer l'Evangile après avoir ruiné toute philosophie. Que si eux-mêmes n'osent le faire, qui sait si ses élèves ne renouvelleront pas contre Dieu la tentative des Géants ? Pour avoir prêché le pyrrhonisme, Ramus et Talon méritent tous les châtiments [3].

II

Mais le grand adversaire des nouveaux péripatéticiens aussi bien que du pyrrhonisme naissant, ce fut Guillaume Postel [4]. Il y a, en vérité, plusieurs personnages en Postel : un athée [5], prétend-on, dans sa jeunesse, un fou dans sa vieillesse, un

(1) *Ibid.*, p° 65 v°.

(2) *Ibid.*, p. 64 v°-65. Il en avait déjà parlé p. 6, il y revient p. 75.

(3) *Ibid.*, p. 72 v°.

(4) Voir sur Postel E. PICOT, *Les Franç. ital.*, I, p. 313-324; P. RAVAISSE, *Un ex-libris de G. Postel*, dans *Mélanges Picot*, I, 315-335 (excellents résumés); LEFRANC, *Hist. du Collège de France*, p. 190-191; WEILL, *De G. Postelli vita et indole* (1892), donne une bibliographie plus complète; MORHOFF, *Polyhist.*, II, I, XI, p. 20.

(5) H. Estienne rapporte que Postel lui a dit à lui-même « à Venise en la place de Realte qu'une bonne religion devrait estre composée de la religion chrestienne, de la turquesque et de la judaïque » (*Traité de la conformité des merveilles anciennes avec les modernes*, XIV). Et comme cette thèse est à peu près celle de l'*Heptaphomeres*, G. Patin prétend, d'après Naudé, que Postel aurait servi de secrétaire à quatre personnages qui se réunissaient à Venise toutes les semaines deux fois pour discuter de religion, et que ses papiers seraient tombés entre les mains de Bodin, qui en a fait l'*Heptaphomeres* (voir CHAUVIRÉ, *Heptaphomeres*, introduction, p. 2). Postel était à Venise en 1537-1538, en 1547-1549 et en 1554.

hérétique poursuivi par l'Inquisition et un prêtre pieux presque jusqu'à l'extase [1], un explorateur qui a parcouru tout l'Orient, un linguiste et un hébraïsant; il est si divers et si contraire à lui-même que tous l'ont tiré à eux, ceux-là du moins qui se sont donné la peine — car c'est un travail pénible — de le lire. Les autres répètent à tour de rôle qu'il rêva, après Raymond de Sebonde, d'expliquer tous les dogmes, et qu'il prêcha la mission de la mère Jeanne qui devait, seconde Eve, régénérer le monde. Mais il y eut aussi en lui un esprit très vif. Nul n'a vu avec plus de clarté l'incrédulité grandissante, nul n'en a distingué plus nettement les causes ni combattu avec plus de courage les docteurs. Il ne lui manqua qu'un peu d'équilibre pour être un génie [2]. Déjà au XVIe siècle, Florimond de Raemond s'indignait qu'on le fît « père des déistes [3] »; il cherchait à expliquer — d'après les conversations de Postel lui-même — l'histoire de la mère Jeanne, et il terminait son portrait par ces belles lignes par lesquelles nous terminerons aussi le nôtre : « Sur ses vieux ans, les princes et gens de scavoir alloient veoir ce venerable vieillard à Saint-Martin-des-Champs [4] où il logeoit. assis dans sa chaire, la barbe blanche luy tombant jusques à la ceincture, avec une telle majesté en son port, une telle gravité en ses sentences, que nul ne s'en retournoit jamais sans desir de le reveoir et estonnement de ce qu'il avoit oüy. Quand il parloit avec vehemence,... on eust dit que ses yeux estoient des escarboucles. Combien de fois a pris plaisir le roy Charles IX d'ouyr les admirables discours de cest homme qu'il appeloit son philosophe ! [5] ».

(1) « Disoit ordinairement la messe avec une extraordinaire devotion, si qu'on l'a veu souvent, mesme au cœur de l'hyver, disant la veille de Noel la messe de minuict, la fumée sortir de sa teste chenue, lorsqu'il s'apprestoit à la consecration, tant il avoit l'esprit tendu à ce grand mystere » (FLORIMOND DE RAEMOND, *Naissance et progrès de l'hérésie*, p. 227).

(2) E. Picot termine le récit de sa vie par cette phrase : « Si ce fut un fou. ce fut un fou de génie » (*loc. cit.*).

(3) *Op. cit.*. p. 324.

(4) Il y avait été enfermé en 1562, à 52 ans, comme aliéné, après avoir été arrêté pour la seconde fois pour hérésie et avoir erré dans toute l'Europe.

(5) *Naissance et progrès de l'hérésie*, IIe Livre, p. 227-228.

Dès ses premiers ouvrages, il nomme ses adversaires. Ce sont d'abord les Italiens et surtout Pomponazzi. Dans son premier livre *De Orbis terræ concordia* (1542) (1), exposant en faveur de l'immortalité un texte d'Aristote, il s'arrête tout à coup : « Et cependant, dit-il, ce bon Pomponazzi a faussé ce texte qui l'accablait, en mettant une interrogation !... O Italie, tu nourris de ces monstres d'hommes qui, non contents d'être impies, versent encore leur venin aux autres et avec ce poison pénètrent dans les cours des princes et promettent l'impunité au crime là précisément où on le commet tous les jours ! (2) ». Si c'est l'Italie qui a engendré les Pline et les Lucrèce, ils ont aujourd'hui bien des frères : « Ils sont comme des dieux pour les courtisans et les demi-savants de nos jours » ; d'où la corruption morale de nos cours où règne l'ambition (3). Nul doute que Postel vise ici la cour de France où les Italiens sont si nombreux et si influents. Pomponace est le seul philosophe qui, avec ses élèves, ait méconnu la différence qui sépare l'homme des animaux, dit-il dans le même livre (4). Et encore cette apostrophe à propos d'un texte de la Bible dont les libertins se servent contre le dogme de la Providence : « Ainsi, ce texte n'a pas de valeur pour les impies qui, « avides de ce qui peut chatouiller leurs oreilles », détournent tout à leur sens. Tel ce charlatan de Pomponazzi, qui avait faussé des témoignages d'Aristote, de Galien et d'Averroès pour prouver que l'âme est mortelle. O siècles (5) ! ». C'est Pomponazzi encore qu'il vise quand au chapitre XX (6), il relève la formule de ce « philosophe lucrétien », de ce « Satan damné », que « la vertu

(1) *Quatuor librorum de orbis terræ concordia liber I, G. Postello Barentonio math. reg. authore.* Excudebat ipsi authori Petrus Gromorsus sub Phœnicis signo juxta scolas Remenses. — Le livre n'a pas de date, mais, dans la préface du *De Alcorani et Evang. concordia* publié en 1543, il parle de ce livre comme fait l'hiver précédent en six mois. E. Picot propose aussi 1542.

(2) *Ibid.*, ch. XX, p. 114.

(3) *Ibid.*, p. 131 v°.

(4) Esse quamdam vim in natura humana qua cœtera animantium genera destituantur ut neminem sensu rationis intentem (*sic* = utentem ?) præter Pomponatium et asseclas dubitare arbitror... (*Ibid.*, p. 133).

(5) *Ibid.*, ch. I, p. 9.

(6) *Ibid.*, p. 129 v°.

est à elle-même sa fin et sa propre récompense [1] ». C'est contre Pomponazzi enfin qu'est écrit tout le chapitre VII sur l'existence des démons [2]. Et comme il vient d'y faire allusion à des prodiges arrivés dans l'ancienne Rome, il élève tout à coup sa grosse voix : O Romains, je m'adresse à vous encore (en exceptant toutefois les bons), parce qu'il est certain qu'il y a, et il y a toujours eu en Italie, des hommes comme Pomponace, cet athée qui a voulu faire croire qu'il n'y a pas de substances séparées (du corps) et qui, en faussant les dires des philosophes, a taché de persuader la mortalité des âmes à un pontife avide de nouveauté. O Rome, tu n'as jamais manqué de monstres » !

Parmi les Français, dès 1543, il dénonce aussi les protestants. Ce sont eux qui font douter de Dieu, car si Dieu, se dit-on, a laissé se tromper si longtemps son Eglise, comment peut-il être Dieu et comment l'Eglise peut-elle être vraie ? Voilà, en effet, une réflexion qu'ont dû faire bien des protestants. Mais, il s'en prend surtout à ceux d'entre eux qui ont passé au parti libertin : « C'est une habitude générale de convaincre les hommes qu'il faut vivre dans l'impiété, et de même que les brutes, se laisser aller à ce qui est défendu. Quelques-uns même ont fait de leur impiété une profession publique. Je n'en veux d'autre preuve que le détestable traité des *Trois prophètes* [3], le *Cymbalum mundi*, le *Pantagruel*, et les *Nouvelles Isles* dont les auteurs étaient autrefois les chefs du parti luthérien [4] ».

Les cicéroniens aussi lui sont antipathiques. Cette année même Dolet leur chef, est emprisonné à la Conciergerie. Il s'excuse donc, dans sa préface, de n'être pas cicéronien. « Ceux-ci, dès qu'ils ouvrent un livre, crient que c'est du mau-

(1) Cf. *Pomponatii De Immort. Anim.*, ch. XIV.

(2) *De Orbis conc. lib. I*, ch. VII, p. 67. L'existence des démons est attaquée dans le *De Incantationibus*.

(3) *Le Traité des trois imposteurs.*

(4) Traduction CHENEVIÈRE, *op. cit.*, p. 60 : *Alcorani seu legis Mahometi et Evangelistarum concordiæ liber in quo de calamitatibus orbi christiano imminentibus tractatur*.... Parisiis, Gromorsus, 1543, p. 72.

vais latin, qu'on ne doit pas le lire, parce qu'on n'y trouve pas l'air de Cicéron, de César ou de Tive-Live ». Mais vraiment, n'y a-t-il de latin que celui de Cicéron et se flattent-ils eux-mêmes de si bien l'imiter qu'ils lui ressemblent? Au surplus, il ne veut pas diffamer une science qu'il ne saurait atteindre, mais « les jugements faux et dangereux de certains qui, s'appliquant seulement au choix des mots, toujours étudiant, comme dit saint Paul, sans jamais arriver à connaître la vérité, semblent nés pour déchirer, blâmer, dénigrer les écrits des autres ». Pour lui, il considère la doctrine plus que la forme : « *satis latine, si satis vere* (1)

A défaut de ces déclarations de guerre, le plan seul de son premier ouvrage suffirait à désigner ceux qu'il combat. Le *De Orbis concordia*, en effet, se compose de vingt-trois chapitres, dont l'ordre n'est pas très rigoureux, mais qui me semblent pouvoir se classer ainsi : *1-6*, Dieu et le monde (Providence et Création); *7*, *8*, anges et démons; *9-11*, nature de l'homme ; *12-14*, divinité de Jésus-Christ ; *14-19*, valeur de l'Evangile ; *20-23*, immortalité de l'âme. Le livre dans son ensemble traite donc de toutes les questions agitées depuis Pomponazzi. Mais Postel craint qu'on ne lise pas tout le volume. Il indique donc quels en sont les chapitres essentiels : *3*, *4* (sur la Trinité et la création du monde); 7, *8* (sur l'existence des démons): *10* (du but de la vie humaine); *14* (de la divinité de Jésus-Christ); *20*, *21*, *22* (immortalité). Et, si on doit encore réduire la lecture, il abandonne les chapitres qui traitent de Dieu et celui-là même qui traite de la divinité de Jésus-Christ; il n'y a donc que deux questions importantes, les deux vérités les plus combattues par Pomponace et, en ce moment, par Vicomercato (2): c'est pourquoi, il demande qu'on lise seulement quatre chapitres de son livre : les deux qui combattent

(1) *Alcorani... et Evangel. concordiæ lib.*, prooemium, non paginé.

(2) Les *Commentaires* de Vicomercato sur le *3e livre de l'Ame* d'Aristote auraient paru en 1541; son *De Anima rationali* paraît en 1543; mais l'insistance de Postel à réfuter l'éternité du monde me fait croire que Vicomercato enseignait alors au Collège de France ou avait enseigné à Sainte-Barbe les théories qu'il exposera plus tard dans le *Commentaire sur le 12e livre de la métaphysique* (1551).

l'éternité du monde (*3*, *4*) et les deux qui établissent l'immortalité (*20*, *21*).

Dès son premier livre [1] aussi, il indique sa méthode. Le grand résultat de la philosophie padouane a été de séparer la raison et la foi. Les philosophes chrétiens en ont pris leur parti, les protestants exaltent la foi au détriment de la raison. Mais Postel a vu tout de suite le danger d'un pareil système : « L'un affirme qu'on peut tout savoir, l'autre refuse son assentiment à toutes les vérités, un troisième déclare que tout est douteux, quelques-uns préfèrent renoncer à leur nature d'homme que de déclarer vrai ce qui est manifeste [2] ». Pour lui, il va démontrer la doctrine spiritualiste et même certains mystères chrétiens, dont nous venons de donner la liste, par la raison et non par la foi : « Dans mon premier livre écrivait-il l'année suivante, les articles de la doctrine de Jésus-Christ, ce n'est pas par l'autorité, comme Agostino Steuco, Justin, Théodoret et à peu près tous mes prédécesseurs, mais c'est par la raison que j'en ai établi la démonstration, que je les ai assurés et consolidés [3] ».

Il est bien vrai que cette méthode est inusitée dans l'Eglise et qu'un pape a dit : *Fides non habet meritum ubi humana ratio præbet experimentum*. Aussi n'est-ce pas pour les croyants qu'il écrit, encore qu'ils doivent bien se persuader que Dieu, auteur de la raison, ne nous donne rien à croire qui ne puisse s'enseigner rationnellement [4]. Mais ceux qui n'ont pas la foi, pour qui le critérium de la vérité n'est pas

(1) Il n'avait publié avant le livre que nous étudions ici que deux volumes sur les langues sémitiques et le *De Magistratibus atheniensibus liber* qui sont sans intérêt pour nous. Il était professeur d'hébreu au collège Royal depuis 1538.

(2) *De Orbis concord. lib. I*, ch. I, p. 4 v°.

(3) *De Alcorani...... concordia*, p. 6 : Primo itaque libro... quæ in sancti Jesu-Christi religionis placitis habentur non ex authoritate...., sed ex ratione demonstrationeque posui....

(4) Illis qui sacris mysteriis imbuti Dei spiritu aguntur (quamvis id unum sibi imprimis persuadere debent authorem rationis Deum, nil quamvis arduum et obscurum, sine ratione præcepisse aut docuisse) non est rationibus confirmanda fides quam jam satis persuasam habent (*De Orbis concordia lib. I*, procemium. Aij).

le même que pour nous, comment les convaincre? « Comment mettre fin aux discussions,... si la raison n'est pas établie juge du vrai et du faux et arbitre entre les adversaires[1]? Nous avons sucé la vérité avec le lait, nous chrétiens, et beaucoup parmi nous se sont laissé persuader que nos dogmes sont indémontrables, qu'ils sont des axiomes et des principes premiers comme ceux de la géométrie[2] ». S'il en était ainsi, ils seraient connus du monde entier et il n'y aurait pas plus besoin de Révélation pour la religion que pour les mathématiques. Qu'il lui soit donc permis de les transmettre par la raison aux nations. Aux premiers siècles, Dieu faisait des miracles en faveur de son Eglise; maintenant qu'elle vieillit, et que c'est à peine si elle n'est pas détruite, c'est par la raison qu'il la faut propager[3].

On n'attend pas de nous que nous analysions maintenant le livre dans le détail. S'il est intéressant comme témoin de l'état d'esprit français en 1542 et comme indice de la méthode inaugurée par Postel, il est beaucoup moins original pour sa doctrine. Les principaux problèmes que nous avons signalés y sont repris tout au long. Sur la question de l'âme, Postel s'allie à Vicomercato pour prêcher une espèce d'averroïsme. Cette idée, indiquée seulement dans le *De Concordia*, deviendra chez Postel un système. Ne pouvant vaincre l'averroïsme, il l'amalgame à la théologie et assimile l'intellect agent à la lumière qui frappe nos yeux[4], ce qui est la comparaison de Thémistius lui-même, ou encore au Verbe, « à

(1) At illis qui alieni a nostra persuasione sunt, in divinis vero rebus sua etiam authoritate a nostra diversa utuntur nituntarque, certe ea ratio exponenda est quam a veritatis authore deo dimanasse credimus; quis enim unquam finis erit altercandi et sua pertinaciter simplici authoritate defendendi nisi ratio veri et falsi discrimen fecerit et inter litigatores veluti arbiter composuerit? (*Ibid.*, A[ij]).

(2) Nunquam demonstrari posse ea dogmata quæ a nobis probantur quod elementa sint et principia indemonstrabilia ut et geometriæ (*Ibid.*).

(3) Nascente ecclesia Christi miraculis, nunc senescente et tantum non afflicta pietate, rationibus est agendum (*Ibid.*).

(4) *Liber Iezirah*, note N, page C[ij] (1552). Sur la nature de l'âme (distincte du *mens*), on a vu plus haut (ch. VIII, p. 268, note 2) qu'il la fait venir du sang.

la lumière qui illumine tout homme venant en ce monde (1) ». Mais, il s'attaque à Pomponazzi pour réclamer l'immortalité, conséquence de la nature du *mens*, proclamée par l'autorité des philosophes, même d'Aristote (2), réclamée par notre instinct de justice (3) et notre besoin de félicité (4).

Les chapitres III, IV, V, traitent de la création. On y trouve réfutées toutes les raisons apportées par Vicomercato dans le *De principiis rerum naturalium*. Faut-il en conclure que ce dernier avait déjà répandu ses idées? Cela paraît peu probable, puisque c'est l'année même où il prend la chaire de philosophie du Collège de France. Mais sans doute l'averroïsme était courant alors à Paris. Postel ne nomme personne du reste et semble traiter ce problème de plus haut qu'il ne le fera dix ans plus tard (5). Quoi qu'il en soit, il propose l'amour pour déterminer Dieu à agir et résoudre l'antinomie entre la puissance qui suppose le monde créé dans le temps et la notion d'acte pur appliquée à Dieu, qui le suppose éternel (6). Et que faisait Dieu avant de créer? C'est l'objection que Velleius faisait à Cotta dans le *De Natura Deorum* (7). Postel leur répond qu'en Dieu il n'y a pas de temps, ni par conséquent de changement, puisque le changement suppose suc-

(1) *De Nativitate mediatoris*..., p. 81 (1547) : « De his quæ asserere potuit Aristoteles in natura animæ, nil unquam verius dixit quam quod de mente sequitur. Restat igitur ut mens sola extrinsecus accedat ad naturam humanam complendam, eaque sola divina est. Nil enim cum ejus actione communicat actio corporalis. Constat itaque esse quoddam anima superius in nobis quod modo mens, modo animus, modo intellectus vocatur. Statim vero semini concomitanter adest, in universo semper incubans quod omnibus participatur individuis humani generis. Expressius autem dicitur intellectus agens a filosofis, a theologis autem lux vera quæ illuminat omnem hominem venientem in mundum. Est enim in nobis una lux reverberationis obscura, ab ipso surgens corporis temperamento, quæ anima dicitur a theologo, a filosofo autem intellectus suppositus agenti, qui et possibilis dicitur ».

(2) *De Orbis concordia lib. I*, p. 114-119; p. 133-134 (contre Pomponazzi).

(3) *Ibid.*, p. 129-132 (contre Pomponazzi).

(4) *Ibid.*, p. 135.

(5) Voir un peu plus loin.

(6) Voir l'exposé de cette objection dans l'étude sur Vicomercato (ch. VIII). La réfutation de Postel se trouve au chap. IV du *De Orbis concordia lib. I*, p. 31.

(7) *De Natura Deorum*, I, IX.

cession [1]. Puis, il établit la création *ex nihilo* sur ce que dans l'hypothèse d'Aristote, on serait obligé d'admettre que le monde se crée lui même [2].

Enfin, il prend soin, en traitant des miracles, d'établir la supériorité des miracles faits par Jésus et ses disciples sur ceux que racontent les auteurs profanes [3]. Ils dépassent toutes les forces naturelles, dit-il, et sont faits en faveur de ceux qui en sont l'objet, tandis que ceux que l'on prête à Apollonius, à Simon le Magicien, ou ceux que raconte Apulée sont ou bien explicables par la magie ou inutiles aux hommes. Quoi qu'il faille penser de cette distinction, il est indéniable que c'est bien ainsi que la question se posait depuis Pomponazzi [4] et qu'en cherchant à donner des vrais miracles la même explication que des faux ou aux faux la même créance qu'aux vrais, ce philosophe ruinait l'un des fondements de l'apologétique [5]. Mais surtout, il ne serait peut-être pas téméraire de voir dans l'insistance de Postel la preuve de la renaissance de la philosophie de Celse.

Quand ce livre parut, Postel était déjà en fuite. Son intervention en faveur du chancelier Poyet l'avait perdu. D'autre part, sa doctrine était suspecte. Si l'averroïsme de ses premiers ouvrages ne choquait pas à cette époque, sa prétention renouvelée de R. Lulle, de Nicolas de Cusa, de Raymond de Sebonde, de rendre compte de tous les mystères

(1) *De Orbis concordia*, I, p. 32 : At mihi dices : quid in tanta æternitate agebat in sui contemplatione ? — Aut socordia, dices, aut invidia laborabat, quod rem tam præclaram tamdiu in sua mente servaret.

(2) *Ibid.*, ch. V, p. 42-43. Cette question est reprise ci-après dans l'analyse du *Liber Iezirah*.

(3) Il y consacre une partie du ch. VIII, p. 75 à 79.

(4) Voir ch. II, et, pour le développement de cette objection, Bodin, *Heptapl.*, ch. XVII, et les grands apologistes, ch. XVIII.

(5) Je ne cite que pour mention les deux livres suivants de Postel : *De Rationibus Spiritus sancti* (in-8°, Paris, 1562). Ce premier livre est une reprise du premier du *De Concordia orbis*. On peut en dire autant du *De Sacrarum Apodixion seu Euclidis Christiani libri duo*, in-8°, Paris, 1543. Le premier livre pose des axiomes dont l'auteur tire dans le second une démonstration plus méthodique que celle de ses deux volumes précédents — selon lui — des vérités dont nous venons de parler.

de la religion, était plus généreuse que prudente et faussait la notion de la foi. Il ne revint que neuf ans plus tard, en 1551, après avoir fait un second voyage en Orient et surtout un long séjour à Venise. Est-ce là qu'il a vu de près les partisans des doctrines padouanes ? ou si ces doctrines sont si répandues à Paris qu'elles l'épouvantent, ou si, logé au collège des Italiens, il a occasion de les étudier plus sérieusement ? Toujours est-il qu'à peine arrivé il recommence la lutte, non plus cette fois contre les rationalistes italiens, mais contre ceux de Paris.

Le premier livre qu'il publia (1) est un essai sur la création et semble viser directement les théories contenues dans le *De auscultatione* et le *De Principiis rerum naturalium* de Vicomercato. Cette page, par exemple (2), n'est-elle pas un résumé très précis du livre — du cours plutôt — de Vicomercato ? : « C'est pourquoi Aristote *et ceux qui le suivent* ont donné un enseignement mauvais jusqu'ici, parce que, sous prétexte que Dieu agit de toute éternité et est immuable, ils ont voulu l'enchaîner de toute éternité dans la nécessité, à ce point qu'il auroit créé le monde éternel comme lui. Car Aristote et ses disciples,... en faisant le monde coéternel à Dieu, font Dieu malheureux, puisque sa puissance lui est une nécessité ». N'est-ce pas les padouans encore qu'il vise, lorsqu'il parle de ceux qui, pour ne pas accepter la théorie des idées de Platon, arrivent à nier Dieu lui-même (3) Mais Vicomercato lui-même a reconnu dans son *De Anima rationali* (4) le danger de l'aris-

(1) *Abrahami patriarchæ liber Iezirah sive formationis mundi. — Vertebat ex hebræis et commentariis illustrabat 1551 ad Babylonis ruinam et corrupti mundi finem Gul. Postellus, Restitutus*, Parisiis. Vœneunt ipsi authori sive interpreti G. Postello. In scholis Italorum. La préface est signée : *G. Postellus restitutus et jam 6 mensem veræ vitæ agens*, et datée de 1552, Kalend. quintil.

(2) Ideo male docuit Aristoteles et qui eum sequuntur quia voluerunt, eo quod Deus sit æternum agens et nullo novo motu mobilis, eum fuisse ab æterno necessitate illa qua est etiam coactum ut mundum sibi coæternum creaverit. Nam dum Aristoteles et sui ex vi potentiæ absolutæ et æternæ arguunt necessitatem coexistentiæ mundi cum Deo, omnino miserum et infelicem Deum constituunt, cui sua potentia carcer et necessitas est (*Liber Iezirah*, E.).

(3) Studio enim contradicendi Ideis, substantiis separatis et in summa toti sapientiæ creatæ in qua subsistant Ideæ, eo devenit ut Deum negarit quem coactum ad hoc ut egeat materia ad agendum constituit... (*Ibid.*).

(4) A la fin du volume. Voir chap. VII, p. 210, le texte de Vicomercato qu'on peut rapprocher de celui de Postel.

totélisme. Postel a soin de relever cet aveu : « Il y en a beaucoup, dit-il, parmi ses partisans, qui confessent que cet auteur et ses raisonnements, — même les meilleurs — sont pleins de venin, et qu'on ne doit point appuyer les vérités religieuses des raisons humaines ni surtout de celles d'Aristote [1] ».

Enfin, s'il nous restait un doute sur l'objet des attaques de Postel, voici un livre dont le titre seul est une indication : *Liber de causis seu de principiis et originibus Naturæ utriusque, in quo de æterna rerum veritate ita agitur ut et authoritate et ratione non tantum ubivis particularis Dei providentia, sed et animorum et corporum immortalitas et ipsius Aristotelis verbis recte intellectis et non detortis demonstretur clarissime. Contra Atheos et hujus larvæ Babyloniæ alumnos* [2]. La thèse du *De Principiis* de Vicomercato était, on s'en souvient peut-être, que le monde n'a ni cause première ni cause finale et que la nature remplace la Providence. Ce sont précisément les idées que Postel prétend restaurer contre « ceux qui ici se disent élèves de Peretto [3] ou Pomponazzi (*qui asserunt hic se esse Perreti Pomponatiive alumnos*) ». Il y joint, quand il en vient à l'immortalité de l'âme, toute la troupe des athées et « thnetopsychores » sortis de la doctrine d'Averroès et d'Alexandre [4]. Mais le *De Principiis* de Vicomercato comparé à celui de Postel ne servirait guère qu'à faire ressortir la netteté sereine du premier par le contraste des rêveries du second. Il est curieux cependant de constater qu'il ne nomme jamais Vicomercato, soit que la faveur très grande de l'italien et sa propre situation lui commandassent la prudence [5], soit que les livres que nous venons de parcourir visent tous les

(1) *Satisfactio pro suo... conatu*, p. 72.

(2) Paris, Nivelle, 1552. On aura remarqué dans le titre de cet ouvrage l'allusion à ceux qui faussent le texte d'Aristote. Dix ans plus tôt, dans le *De Concordia*, il accusait Pomponazzi de cette faute. Voir les textes plus haut, p. 290-291.

(3) *Il Peretto* est le nom donné familièrement à Pomponazzi à cause de sa petite taille. Postel n'a pu apprendre ces détails que d'Italiens, soit à Venise, soit à Paris.

(4) Chap. XIV, fin.

(5) Non seulement il avait dû fuir la colère du roi, mais quand il revint il trouva sa chaire du Collège de France prise.

padouans. Mais en attaquant ainsi les élèves de Pomponazzi, c'est l'aristotélisme restauré qu'on frappait. Ramus avait payé cher quelques années auparavant la gloire de s'attaquer à pareille idole. Chose inconcevable, c'est au nom d'Aristote qu'on démolissait les fondements de la religion et c'est la Sorbonne et les théologiens qui défendaient ce « tyran ».

Il fallait donc quelque courage à Postel pour dénoncer la tyrannie d'Aristote et les dangers de sa doctrine [1]. Postel l'a si bien senti qu'il a écrit un volume exprès pour justifier ses attaques contre le philosophe. Après avoir rappelé que c'est au nom d'Aristote qu'on nie l'immortalité et la Providence, il ajoute [2] : « Beaucoup en sont venus à ce point d'impiété que ce qu'ils n'osaient professer eux-mêmes publiquement à cause de la sévérité des lois, ils ont bien osé le faire sous son nom au point que ces dernières années ce damné de Pomponazzi a osé, à la honte de l'Italie,... s'efforcer de prouver par Aristote que les âmes sont mortelles. Et cette bête féroce est devenue si puissante dans son impiété qu'*il y a à Paris des partisans de sa doctrine qui vont jusqu'à se faire gloire d'être les disciples de Peretto, c'est-à-dire de Pomponazzi* ».

Postel trouva pour l'attaquer une jolie ruse : il traduisit d'abord, puis expliqua [3] et réédita le livre du pseudo Justin :

(1) C'est ainsi du moins que j'interprète ces lignes apocalyptiques : Sunt autem duo summi tyranni animorum in hac vita, unus sub authoritate divina qua perditi homines abutuntur, positus in meretricis Babyloniæ Bestiæ seipsam post detractos secum innumeras cœli stellas abusu ipsius authoritatis destruentis; alter in ea quæ videtur et non est ratione pure humana... constitutus : cujus caput maxime insigne est Aristoteles (*Satisfactio pro suo in Arist. conatu*, p. 78).

(2) Il me faut citer en entier ce texte très important : Ad hæc eo impietatis profecti sunt multi ut quod publice ipsi non auderent ob legum severitatem, sub ipsius nomine ausi sint profiteri : ut proximis istis annis perditissimus quidam nebulo Pomponacius, cum summo Italiæ probro ausus sit, scriptis etiam summis pontificibus oblatis et tantum non suasis, conari ut ex Aristotele demonstraret mortales esse animos. Et ita illa bellua invaluit in ea impietate ut etiam in gloria ponant *quidam parisiis ejus doctrinæ interpretes se Perreti aut Pomponatii esse discipulos* (*Satisfactio pro suo in Aristot. conatu*, p. 79).

(3) Ut itaque ab hoc summo aut dubitationis aut falsitatis aut contradictionum... barathro liberetur Respublica Gallica..., ut a nostris auditoribus tanta ex orbe Latino tollatur tyrannis..., suscepi hujus operis et privatam ex suis Græcis in latinam linguam interpretationem et publicam explicationem (*Satisfactio apolog. pro suo in Arist. conatu*, p. 74).

Eversio falsorum Aristotelis dogmatum (1). Et de même que les nouveaux aristotéliciens se cachaient derrière Aristote pour prêcher la mortalité des âmes et l'éternité du monde, il trouvait de bonne guerre de s'abriter derrière l'autorité de l'apologiste pour attaquer le philosophe. Il ceignit donc les armes du martyr, se couvrit du bouclier de la foi comme lui et s'attaqua au même adversaire. Car « de même qu'autrefois presque tous les germes d'hérésie sont sortis d'Aristote, de même aujourd'hui la troupe des athées y a sa source (2) ».

Or, il se trouve que le livre apocryphe de saint Justin réédité par Postel est composé de trois séries de propositions qui, dans leur ensemble, sont la réfutation des deux premiers livres du *De Auscultatione* d'Aristote et du second livre *Du Ciel.* Mais, précisément, c'est sur ces livres que s'appuyaient les padouans pour professer l'éternité du monde; ce sont ces livres qu'avait réédités et commentés Vicomercato deux ans auparavant, en soutenant dans ses commentaires cette hérésie. Il est difficile de ne voir là qu'une coïncidence (3).

Seulement en même temps que les ennemis de la foi lui sont plus connus, leur méthode aussi le gagne. C'est à cette époque, en effet, qu'atteint son plein développement la doctrine rationaliste que nous avons vu s'esquisser dans le *De Orbis concordia* et que j'appellerais — si les termes ne semblaient contradictoires — le rationalisme chrétien. D'autres, quelque trente ans auparavant, en voyant renaître la philosophie antique, avaient essayé de la christianiser, de faire la fusion des morales antique et chrétienne, et Le Fèvre d'Etaples qui s'y était appliqué avait appelé ce mélange « la philosophie chrétienne ». Postel, lui, a vu d'un coup d'œil génial que

(1) Paris, 1552, in-16.

(2) Suscepi in falsa Aristotelis dogmata bellum Justini martyris et philosophi præstantissimi fretus armis, et fidei cum martyre consimilis lorica tutus, eo quod ut olim omnia fere hæreseon semina ex uno Aristotele mersere, ita hodie Atheorum cohors inde manavit (*Ibid.*, p. 3 v° et 4; au cardinal de Lorraine).

(3) La première série de textes réfutés est celle où Aristote établit que rien ne vient de rien et que le monde n'a ni commencement ni fin. La seconde série attaque la fortune, à laquelle Vicomercato a consacré plusieurs pages. La troisième traite de la nécessité du mouvement éternel en Dieu, du mouvement du ciel et de la corruption des éléments.

désormais commence le règne de la raison, et il va chanter l'hymne de la nouvelle puissance et tâcher à la baptiser. Déjà, en 1542 et en 1547, il avait proclamé que le règne de l'autorité était fini et que commençait celui de la raison, même en matière de théologie [1]. Mais nulle part encore, il n'avait exposé son système avec cette ampleur [2].

D'abord, il n'admet pas qu'on doute de la raison : la pire hérésie, c'est le pyrrhonisme [3]; il faut croire à deux choses au moins, à ses sens et à sa raison, l'idéalisme absolu renversant toute base de la science et toute possibilité de discussion. Cette foi à la réalité des perceptions et à la raison est plus nécessaire que la croyance à Dieu et à la Providence. Car la raison aussi est chose sacrée [4] : « ce qui est contraire à la raison est nécessairement contraire à Dieu. Dieu de toute éternité a décidé... que la droite raison serait pour nous loi éternelle [5] ». Ainsi, ce n'est plus Aristote ou Platon qu'il faut prendre pour règle du vrai, mais « ce qui est conforme à la raison, voilà ce qu'il faut accepter [6] ». Car la raison

(1) *Absconditorum clavis*, ch. XIV : Sic sciri ab omnibus et non tantum credi opus est divina... mysteria, ut conversa fide in contemplationem, profetia in prudentem ordinationem, scriptura in claram intelligentiam, tandem unus sit in toto orbe pontifex.

(2) On le trouve cependant aussi exposé assez longuement dans une curieuse dissertation adressée « viro bono et sapienti Petro Francisco Giambullario, inter ædis D. Laurentii mystas canonico et Academico claris. Florent. », et intitulée : *De Summa veritatis basi in triplici ratione posita*. Elle est imprimée à la suite du *De Etruriæ originibus* (1551), p. 222-224. Postel y analyse les moyens dont nous disposons pour arriver au vrai. Le plus simple est la foi. Mais la foi doit céder à l'intelligence : si credunt discipuli, postea intelligunt. La troisième voie (intuition ?) est réservée aux anges et Adam seul parmi les hommes en a joui.

(3) Non censeo ullo modo esse cum illis de veritate agendum, qui de sequentibus ambigere sententiis volunt, sitne Deus et curamne rerum sensibus objectarum habeat, multo minus judico debere contendi cum illis qui sensus nostros exteriores et... ipsum intellectum veritatis judicem falli... volunt, ut nil esse veri sed omnia dubia esse affirment... Hæc sunt duo necessaria primaque et indemonstrabilia, quod res sensui aut intellectui obnoxiæ causas habeant, quodque duce ipsa rerum apprehensione veritas rerum possit haberi (*De Etruriæ origin.*, p. 7 [1551]). On se souvient que O. Talon venait de publier son *Academia* (1548).

(4) Quod rationi repugnat, Deo repugnet necesse est. Deus autem ab æterno instituit... ut recta ratio pro lege æterna haberetur (*Satisfacio... pro suo in Aristot. conatu*, p. 73, cotée par erreur 81 [1552]).

(5) Il propose du reste de modifier en ce sens la définition traditionnelle de la foi par saint Paul : « Fides est certa rel a sensibus remotæ per rem cognitam notio et constans assertio ».

(6) Veritas quæ sit æternæ rationi consentanea recipiatur (*Satisfactio*, p. 74)

universelle est aussi infaillible que l'Eglise elle-même [1] et « de même que Dieu a donné à son Eglise le pouvoir de lier et de délier, de même Dieu a donné ce pouvoir à la raison humaine et ratifie dans le ciel ce que l'homme, roi de l'univers, a décidé sur terre ». Dieu, en effet, n'est-il pas à la fois le Dieu de la raison et de l'autorité? Il faut donc qu'elles s'accordent! Ou plutôt, elles se cèdent le tour. Jusqu'ici le monde a vécu de l'autorité d'Aristote, représentée par la Sorbonne; le temps est venu où l'homme va par la raison régner sur le monde. Voilà précisément l'œuvre à laquelle il est destiné, lui Postel : restaurer la philosophie entière sur ce principe que la raison est supérieure à l'autorité et qu'il lui appartient de régir l'univers [2]. De pareilles théories, si elles ne manquent ni de hardiesse, ni même de témérité, marquent au moins une vue très juste des tendances du siècle aux environs de 1552 et un effort hardi pour y adapter le dogme.

III

Puisque l'incrédulité venait de l'engouement du siècle pour les philosophes anciens, l'un des meilleurs remèdes, c'était de lui opposer ces mêmes anciens. Turnèbe le rappelle au début

(1) Sicut enim dedit suæ ecclesiæ a puro Spiritus sancti influxu dependenti, ut quidquid ipsa ligaret....., sic est omnino necessarium ut ille ipse Deus de totius humanæ rationis judicio hoc ipsum a principio constituisset, ut essent in cœlo confirmata, quæ homo universi dux et imperator prius in terra ligasset (*Ibid.*, p. 75 v°).

(2) Quum itaque sit unus tantum Deus et authoritatis legitimæ et rationis rectæ author, est omnino necessarium, ut omne verum vero consonet, hoc est verum authoritatis legitimæ et verum rationis rectæ (*Satisfactio*, p. 73). Dieu a permis qu'Aristote fût le maître de toute pensée juste jusqu'à ce que la scolastique le dépouillât de cette primauté (*Ibid.*, p. 73). Pendant le moyen âge, l'autorité s'est substituée à la raison; son temps est fini : « Est enim magis necessarium hominibus vinculum rationis quam authoritatis, eo quod ab æterno Deus decreverat ut homo, recta ratione duce, quæ summam in conscientiæ lumine semper gestat authoritatem, mundum gereret. Postquam autem per peccatum conscientia perdidit rectæ rationis usum, opus fuit in hanc usque diem per ipsam divinam authoritatem mundum regi, donec ea ratio, quam ego veni in mundum restituere..., sit reposita in suum locum, ut sit ligatum et in cœlo quidquid ea duce ligaverim in terra. Ea de re est mihi repurganda et retractanda tota philosophia (*Ibid.*, p. 76, fin).

de son *Discours sur le Phédon* (1) : « contre de pareils esprits, dit-il, que l'autorité des paroles sacrées ne porte point à croire, pour trouver quelque arme, il nous faut nous aider de la philosophie ». Sans doute, si ces hommes avaient la foi, un tel procédé serait inutile : « mais ils sont si pervertis que, — au contraire de ce qu'il faudrait, — ils n'accordent aucun crédit à l'Ecriture sainte, tandis que les raisons humaines ont toute leur confiance »; et « même ils ont cru qu'ils ouvriraient à leurs erreurs une route triomphale, si, rejetant l'Ecriture, ils disaient que l'immortalité est chose admise, mais nullement prouvée (2) ». Ainsi, voilà l'aveu ; la thèse de Pomponazzi triomphe et engendre le scepticisme ! C'est contre eux qu'il propose un plan de traité de l'immortalité. Il serait sans intérêt de refaire ici encore une analyse sur ce sujet; Turnèbe nous a donné l'exemple de la brièveté; disons seulement que dans ce petit discours, il a rassemblé et résumé toutes les preuves de l'immortalité alors en cours, celles de la raison, celles qu'on tire de la nature de l'âme, celles que fournit l'autorité des philosophes anciens, surtout Platon (3).

Louis Le Roy compléta l'œuvre de Turnèbe en traduisant en français le *Phédon* l'année suivante. Il y joignit plusieurs extraits d'auteurs grecs relatifs à l'immortalité (4) et fit précéder le tout d'une préface au roi, où il signale à son tour l'athéisme grandissant dans le royaume. Le texte nous semblant assez important et n'ayant été donné qu'en partie par M. Beker et par Mlle Zanta, nous le donnons en son entier :

(1) Composé en 1552, d'après CLÉMENT, *De Adriani Turnebii regii professoris præfationibus et poematibus*, Paris, Picard, 1899.

(2) Errori suo viam esse prope consularem munituros..... si scripturæ auctoritatem eluderent, cum immortalitatem animorum opinione persuasam, non ratione ulla subnixam esse crederent. *Adriani Turnebi præfatio in Phædonem Platonis de Animorum immortalitate* (*Opera*, III, p. 49).

(3) Pour Aristote, Turnèbe estime qu'il croit à l'immortalité de l'intellect agent; mais il ne prend pas parti dans les discussions en cours sur la nature de cet intellect. La préface occupe 4 pages in-fo (*Opera*, III, p. 49-53).

(4) Voici le titre complet du livre et l'indication des pièces qui le composent : *Le Phedon de Platon traictant de l'Immortalité de l'ame, presenté au Roy très chrestien Henri II de ce nom à son retour d'Allemagne. — Le 10e livre de la Republique en ce qu'il parle de l'Immortalité et des loiers et supplices eternels — Deux passages du mesme autheur à ce propos, l'un du Phèdre, l'autre de Gorgias. — La remonstrance que feit Cyrus roy des Perses à ses enfants et amys un peu*

« Combien que l'immortalité de l'ame soit certainement prouvée par la sainte Ecriture, confirmée par tous les sages anciens; combien qu'il n'y ait jamais eu au monde et n'ait encore pour le present nation tant ignorante, cruelle et barbare soit elle, qui n'aye quelque reverence de Dieu :... ce nonobstant j'ay pensé estre necessaire mettre en evidence ceste traduction pour plusieurs autres raisons qui m'ont meu l'entreprendre, mais principalement pour essaier à reduyre ces malheureux epicuriens qu'on dit s'estre eslevez puis n'agueres à cause des dissensions advenues en la religion : qui mesprisent les sainctes lettres, nient la Providence divine et se mocquent des loiers et peines proposées en l'autre vie pour avoir grande occasion de servir à leurs concupiscences desordonnées et voluptés illicites. Est-il possible que soubz l'espece humaine vivent bestes tant deraisonnables qui osent condamner leurs ames à mort et souiller leurs consciences de jugement tant abominable ? »

C'est que, au jugement de Le Roy, cette croyance à l'immortalité est le fondement même de la religion, avec la foi en la Providence [1]. Aussi, il nous faut réjouir de ce que nous trouvions chez les auteurs païens des preuves de leur foi à ce dogme. Au milieu même de leurs erreurs « un instinct naturel et quelque secret jugement de nature » leur a enseigné cette vérité. Leurs raisons donc nous seront « non pour authorité et confirmation, ains comme arguments et occasions [2] ». Mais Platon est un guide bien plus sûr qu'Aristote « qui s'est rendu expressement obscur et ambigu à plusieurs endroits », en sorte que plusieurs le comparent « à la seiche, laquelle

au paravant que rendre l'esprit, prise du huitiesme livre de son Institution escritte par Xenophon — Le tout traduit du grec en François avec l'exposition des lieux plus obscurs et difficiles par Loys le Roy, dit Regius. A Paris, chez Sébastien Nyvelle, 1553.

(1) « Il y a trois choses inseparables : ... la religion de Dieu, la providence divine et l'immortalité de l'ame. Car si les ames n'estoient immortelles, il ne conviendroit esperer loyer et peine du bien ou mal fait. Dieu donc ne se soucieroit de nous. Et s'il n'en avoit point de soulcy, pourquoy l'adorerions nous ? Nostre creance seroit vaine et la religion inutile » (*Ibid.*, p. 24).

(2) *Ibid.*, p. 23.

pour eschapper des pescheurs trouble l'eaue par certaine encre qu'elle jette [1] ». Ni l'un ni l'autre pourtant ne peuvent dispenser de recourir à l'Ecriture. Seule, elle suffit pour établir ce dogme, « ayant foy de soy mesme pour estre divinement inspirée et revelée [2] ».

Il faut sans doute attribuer à la même préoccupation de soutenir la foi par l'autorité des anciens le geste de Claude d'Espence. Il traduisit et fit imprimer en 1547 deux *Sermons de Théodoret*, le premier traitant de la vie éternelle et de la résurrection de la chair, le second de la Providence. Ils furent réimprimés à Lyon en 1550 [3]. Mais le traducteur n'y a joint ni notes ni préface.

Tous ces efforts pour réconcilier la foi avec la raison personnifiée par la philosophie antique ne semblent pas avoir eu de grands résultats : le fidéisme fait des progrès si nous en croyons le discours prononcé par Muret en février 1552 *Sur la dignité et la prééminence de la Théologie* [4]. C'est au fond toute la question des rapports de la raison et de la foi qui y est engagée; mais il prend pour exemple surtout l'immortalité. La théologie l'emporte sur la philosophie, et donc la foi sur la raison, parce que les philosophes anciens n'ont connu d'une façon certaine aucune des vérités spiritualistes. Sur l'origine du monde, il l'ont cru soit formé par la réunion des atomes [5], soit éternel [6]. Sur la nature de l'âme que n'ont-ils dit ? Il rappelle la liste qu'on retrouve sans cesse, des erreurs antiques. Mais ce qui est plus grave et plus embrouillé pour eux, c'est de savoir si l'âme subsiste après qu'elle est détachée du corps ou si la même mort les frappe tous les deux. Epicure

(1) *Discours de la philosophie*, p. 10.

(2) *Phédon*, Argument, p. 23.

(3) *Deux sermons de Théodoret, le premier traitant de la vie eternelle et de la resurrection de la chair, le second de la Providence de Dieu et de l'incarnation du Sauveur*, Lyon, 1547.

(4) *De Dignitate et præstantia studii theologici*. Dejob (*Marc-Antoine Muret*, Paris, 1881, appendice B, p. 434) n'ose décider s'il fut prononcé en Sorbonne ou à la Cour. Je cite d'après l'édition d'Anvers, 1623, p. 16-17.

(5) Minutissimorum corporum concursione coaluisse...

(6) Aeternum esse eum neque desiturum unquam neque exordium ducentem ab ullo temporis principatu.

la croit mortelle, ne voulant pas, puisqu'il leur ressemblait en tant de points, différer des porcs en celui-là; les stoïciens lui attribuent une vie longue — comme celle des corbeaux — mais non immortelle [1]; Pythagore est plaisant avec sa transmigration, selon laquelle tel est aujourd'hui un coq, qui, au temps de la guerre de Troie, fut Agamemnon. Et Platon? et Aristote? Pour ce dernier, on peut lui appliquer les vers d'Homère [2] : « Pour le fils de Tydée, on ne sait de quel parti il est, s'il se trouve parmi les Troyens ou parmi les Achéens. Platon a plus approché de la vérité, mais il l'a tellement mélangée de fictions mensongères qu'on doit avouer qu'il philosophe en poète [3] ». Et si nous avions le temps, conclut-il, de comparer les deux attitudes de la philosophie et de la théologie en face de la nature de Dieu, quelle supériorité aussi pour la foi !

De ce fidéisme, voici deux preuves qui sont à peu près contemporaines du discours de Turnèbe, étant toutes les deux de 1550. La première est de G. des Autels. A la suite du *Repos de plus grand travail*, il a inséré deux dialogues moraux. L'une de ces moralités a pour personnages : Vouloir divin, Ignorance, le Temps, la Vérité.

Et Ignorance chante :

Je suis pleine d'ambition
Ce n'est que belle fiction
Si je regarde l'Escriture [4]
— Au temps passé je suyvois les Etniques
Et les savants philosophes antiques
Ils me tenoïent, et les folz glorieux
Ne pensent pas que je fusse avec eux [5].

(1) Souvenir sans doute de CICÉRON, *Tusculanes*, I, XXXI : Stoici autem usuram nobis largiuntur tanquam cornicibus : diu mansuros aiunt animos; semper, negant.

(2) *Iliade*, V, v, 86-87.

(3) Poetice philosophari. Toutes les citations qui précèdent sont aux pages 15, 16, 17.

(4) *Repos de plus grand travail*, p. 63. Dans le même dialogue, Dieu se plaint d'être délaissé des hommes et répond à l'objection que l'on tire de l'existence du mal contre la Providence :

« Par moy le mal n'ha son commencement
Ains vient de l'homme où tout peché abonde » (*Ibid.*, p. 65).

(5) *Ibid.*, p. 70.

Même défiance de la philosophie dans G. Guéroult. Il reprend la fable, bien connue depuis Sadolet, du philosophe Thalès qui regardant les astres, tomba dans une fosse. Arrivèrent « deux bons Gautiers » qui lui firent la morale ; et le moraliste en tire cette leçon :

Contemplons doncq la qualité
De l'humaine fragilité
Sans tascher d'avoir congnoissance
De ce que la divine essence
Reserve à soy seulement
Car enquerant trop hautement
Le sens humain s'esblouira
Et en confusion cherra (1).

Où est le temps que G. de Houppelande ouvrait son *Traité de l'Ame* en rappelant, lui aussi, toutes les erreurs des anciens sur l'âme (2) et concluait malgré tout que la philosophie peut prouver l'immortalité ? où est le temps que Sadolet dans son *De laudibus philosophiæ* donnait le pas à la philosophie sur la théologie ? Depuis lors, on a vu les fruits de cette doctrine : ceux qui, comme Vicomercato, ont pris Aristote pour règle ont abouti à l'averroïsme et les autres, qui ont senti craquer avec l'autorité d'Aristote le fondement séculaire de la théologie chrétienne, ou bien ont cessé de croire, ou bien, par une réaction aussi dangereuse que l'aristotélisme lui-même, ont dû chercher dans la foi seule un appui à leur croyance ébranlée.

Calvin, qui dès 1536 et surtout en 1539 avait attaqué les padouans, revient à la charge dans l'*Institution chrétienne* de 1550. Il reprend le chapitre de la Providence sans y ajouter grand chose. Mais le simple déplacement qu'il lui fait subir est significatif. Dans les premières éditions (1536, 1539, 1541), la Providence n'est étudiée qu'en fonction de la prédestination

(1) *Le premier livre des emblèmes composé par Guillaume Guéroult*. A Lyon, chez Balthazar Arnoullet, MDXXXXX, p. 63-65.

(2) Début de son traité, voir chap. VI. p. 167.

(chapitre VIII : De la prédestination et Providence de Dieu), sous un angle théologique par conséquent. En reportant cette étude au premier livre, dans celle des attributs divins, et en séparant la question de la Providence de celle de la prédestination, Calvin la plaçait sur le terrain philosophique. Il refait, avec peu de changement, si ce n'est avec un ordre plus clair, la critique du hasard des épicuriens, de la nature des péripatéticiens, du *Fatum* des stoïciens et insiste sur la providence particulière (1).

Calvin, en 1536, ne s'était point arrêté à considérer la création du monde. Le Dieu créateur n'est pour lui que le « Dieu conservateur et gouverneur perpetuel » de l'univers et des hommes (2). En 1550, il passe de Dieu à la création, comme il est normal. Et la création, Calvin, naturellement, ne la conçoit pas autrement que dans le récit de Moïse, mais c'est contre les philosophes qu'il la défend. Il rappelle l'argument du *De Natura Deorum* et des péripatéticiens contre la création dans le temps : « Ne soyons point troublez en cest endroit de la moquerie des gaudisseurs, qui s'esmerveillent pourquoy Dieu ne s'est plustost advisé de creer le ciel et la terre, mais ha laissé passer un terme infiny, qui pouvoit faire beaucoup de millions d'aages, demeurant cependant oisif : et qu'il a commencé à se mettre en œuvre seulement depuis six mille ans, lesquelz ne sont point encore accomplis depuis la creation du monde, lequel toutefois declinant à sa fin, monstre de quelle durée il sera. Car il ne nous est pas licite, ny mesme expedient, d'enquester pourquoy Dieu ha tant differé : pource que si l'esprit humain s'efforce de monter si haut il defaudra cent fois au chemin : et aussi il ne nous sera point utile de connoistre ce

(1) Ed. de 1553, I, XVI, XVII. Les éditions suivantes amplifient encore cette étude. Calvin s'est toujours préoccupé de la Providence; on trouvera dans ses opuscules deux autres traités : *De la providence de Dieu en général* (*Opuscules*, p. 1296-1312) et *Réponse de J. Calvin aux calomnies et argumens d'un qui s'efforce par tous moyens de renverser la doctrine de la Providence secrète de Dieu* (*Opusc.*, p. 1776-1822). Ce dernier ouvrage traite surtout de la prédestination.

(2) Texte de 1541, p. 235, à propos du deuxième article du credo; éd. de 1536, p. 17 (*Opera*, I, 63).

que Dieu (non sans cause) nous a voulu estre celé... Parquoy un bon ancien jadis respondit fort bien à un de ces moqueurs, lequel par risée et plaisanterie demandoit, à quel ouvrage s'appliquoit Dieu devant qu'il creast le monde. Il bastissoit (dit-il) l'enfer pour les curieux [1] ». Ainsi répond Calvin aux averroïstes, et il demande aux fidèles de ne point aventurer ainsi « leur curiosité hors du monde » et de croire que non seulement Dieu a créé le monde, mais qu'il l'a créé dans le temps et non de toute éternité.

Pour la première fois aussi, il introduit une étude sur l'immortalité de l'âme [2]. Dans les premières éditions, il n'étudiait pas ce dogme si ce n'est à l'article du *Credo* relatif à la résurrection de la chair [3]. Mais il supposait l'immortalité acceptée. Dans les nouvelles éditions (1550 et suivantes), il introduit, à propos de la création de l'homme, plusieurs pages sur l'essence et l'immortalité de l'âme [4]. Sur le premier objet, il s'attaque plutôt aux panthéistes et platoniciens qui font de l'âme « un sourgeon de la substance de Dieu [5] ». Mais sur l'immortalité, c'est aux padouans qu'il s'en prend, « lesquels volontiers tireroyent par façon oblique ce dicton d'Aristote, tant pour abolir l'immortalité des ames, que pour ravir à Dieu son droict. Car sous ombre que les vertus de l'ame sont instrumentales (pour s'appliquer d'un accord avec les parties exterieures), ces rustres l'attachent au corps comme si elle ne pouvoit subsister sans iceluy [6] ». Lui-même pourtant subit l'influence padouane. Il reconnaît que l'immortalité ne peut se prouver que par l'Ecriture et que « ce seroit folie de vouloir

(1) I, XIV, 1; texte de la trad. de 1561, p. 42 v°, vérifié sur le latin de l'édit. de 1550 (II, 6).

(2) Edit. de 1550, II, 6-7, 17-18; édit. de 1559 et suiv., I, XV.

(3) On verra bientôt à ce propos qu'en 1542 il avait publié contre une secte d'anabaptistes la *Psychopannichie*.

(4) I, XV. Les citations qui suivent sont copiées sur la traduction de 1561 et vérifiées sur le texte latin de 1550.

(5) I, XV, 4, contre les manichéens et Servet; voir aussi I, V, 5, contre l'âme universelle des platoniciens et de Virgile (Enéide, VI, v. 724 et suiv.) en particulier.

(6) I, V, 5. Les mots entre parenthèses ne figurent pas dans le latin de 1550.

apprendre des philosophes quelque certaine definition de l'âme, veu que nul d'entr'eux, excepté Platon, n'ha jamais droitement affermé l'essence immortelle d'icelle. Les autres disciples de Socrates en parlent bien : mais c'est en suspens, pource que nul n'ha osé prononcer d'une chose dont il n'estoit pas bien persuadé [1] ».

IV

Toutes ces œuvres donc, en même temps qu'elles sont une protestation contre le rationalisme grandissant, sont la preuve de sa force, puisqu'elles n'espèrent le vaincre qu'en acceptant et retournant contre lui quelques-uns de ses axiomes, ou même en essayant avec une hardiesse quelque peu téméraire de faire du christianisme une religion purement rationnelle.

En voici d'autres qui ne sont qu'une protestation. Leur date coïncide avec celle des précédentes et si elles ne nous apportent ni idées ni systèmes nouveaux, du moins sont-elles bonnes à citer comme témoins du développement de l'irréligion. Gab. de Puy-Herbault, moine de Fontevrault, publie en 1549 son *Theotimus* [2] contre les mauvais livres. Esprit court, écrivain sans ordre ni mesure, il ne sait ni nuancer sa critique, ni voir la vraie cause du mal. Il s'attaqua surtout aux romans et aux livres légers : petits poètes latins, romans du cycle breton, poésies de Marot. Rabelais à lui seul a une page entière [3]. Chez les Italiens, c'est le même genre d'auteurs qu'il censure : Béroalde, le commentateur de *l'Ane d'or;* Boccace, Politien, Poggio, Pomponius Lætus : « Je ne sais, dit-il, par quelle malchance les belles-lettres jusqu'ici sentent le paganisme

(1) I, XV, 6.
(2) *Theotimus, sive de expurgendis malis libris... libri tres*, Paris, 1549, in-8°.
(3) *Theotimus*, p. 180. M. HEULHARD la cite en entier, *Rabelais en Italie*, p. 265

(*hactenus paganismum oluerunt*), surtout chez les Italiens qui ont coutume d'appliquer leur talent — très grand pourtant — à des sujets profanes et hostiles à notre religion. Ceux qui ont vécu chez eux disent qu'on n'y trouve point à acheter les œuvres des Pères;... et aujourd'hui, nous voyons dans les librairies et dans les mains des oisifs je ne sais quels monstres de livres, les plus fades et les plus pernicieux qu'on puisse dire, nés en Italie même et traduits par des Français... Nous devons beaucoup à l'Italie, mais il est bien des dettes que nous regrettons de lui devoir (1) ».

L' « enraigé Putherbe » reçut des félicitations de Charles de Sainte-Marthe, son compatriote (2). Ce dernier partageait les inquiétudes et la vertueuse indignation du moine et, l'année suivante (1550), il déversait sa colère dans l'un des écrits les plus violents qui se soient attaqués aux athées : la *Méditation sur le psaume 90* (3). Ce psaume n'est qu'un prétexte à variations sur le même thème : de même, dit-il, qu'il y a des remèdes préventifs, « ainsi, puisque l'unité chrétienne est aujourd'hui déchirée en tant de sectes, que la charité se refroidit, que la foi chancelle, que l'espérance est chassée de presque tous les cœurs, que la malice croît tous les jours et que l'athéisme élargit ses conquêtes », il est nécessaire et à ceux qui hésitent dans la foi et à ceux qui sont attaqués de la maladie de l'irréligion de recourir aux textes chrétiens. C'est pourquoi, il leur propose la méditation de ce psaume (4).

Est-ce Rabelais ou Des Periers, cet écrivain impie qui « rit de l'Evangile et des divines promesses, attaque le Christ, les anges, les saints, le roi, les ministres de l'Eglise, les magis-

(1) *Theot.*, I, p. 77 et suiv.

(2) Lettre du 19 juin 1550, imprimée à la fin du psaume 90, citée par A. LEFRANC, dans *Rabelais, les Sainte-Marthe et l'enraigé Putherbe*, *Revue Et. Rabel.*, 1896, p. 33).

(3) *In psalmum nonagesimum pia admodum et christiana meditatio, per Carolum Sanctomarthanum*, Paris, 1550.

(4) *In psalmum nonagesim.*, préface, p. 2.

trats,... tantôt ouvertement, tantôt secrètement, colorant de plaisanteries et de bons mots son impiété, afin que les lecteurs sans défiance, comme s'ils avaient mangé et bu de la sardonie [1], déraisonnent en riant et meurent enfin misérablement »? L'un ou l'autre en tout cas, et plutôt Rabelais, car il reproche à ces livres surtout leurs grossièretés et leurs « paroles dignes d'Epicure ou d'une brute [2] ».

Il ne se borne pas, comme Puy-Herbault, à des attaques et des sermons contre les épicuriens. Il voit que le mal est dans l'esprit surtout : c'est la philosophie, c'est la raison qui s'attaque à la foi, et Sainte-Marthe, si ami de la philosophie pourtant, de celle de Platon du moins [3], effrayé, va jusqu'à la condamner : « Ajoutez à cela que les impies soutiennent leur impiété par le jugement charnel, la sagesse du monde, la raison, de telle sorte que si le Seigneur par son Saint-Esprit n'affermit la foi d'un grand nombre, ils rejetteront comme ridicule la croyance à notre religion [4] ». Il sait sur quels dogmes précis porte l'effort de la philosophie rationaliste : « Aussi, quand tu entendras ces épicuriens impies se servir des raisons naturelles comme de machines de guerre pour jeter Dieu à bas de son trône, lui enlever sa Providence, s'efforcer de prouver par leurs arguments que l'âme est mortelle, dénigrer l'Evangile,... alors pour ne pas chanceler dans la foi, crie : Vous êtes mon refuge, ô mon Dieu [5] ». Plus loin, il ajoute à cette liste l'éternité du monde [6]. N'est-ce pas

(1) « L'apium risus, autrement appelé Sardonia..., rend les hommes insensés, ...en sorte qu'il semble que le malade rie » (A. Paré, XXIII, 44). Sur cette herbe, voir PLINE, *Hist. Nat.*, XVI, 34, 62.

(2) *In psalm. nonag.*, p. 19. Son neveu, Scevola Ier, a hérité de sa haine contre Rabelais qu'il traite lui aussi de lucianiste (*Elegiorum liber I*, p. 26-27).

(3) RUUTZ-REES, *Charles de Sainte-Marthe*, p. 394-396. Ce livre a été traduit par M. Bonnet avec une préface de M. Abel Lefranc (Champion, 1917).

(4) *In Ps. XC*, p. 20. — Ailleurs (p. 14), il leur reproche d'avoir remplacé la Providence par la Nature (*Ruutz-Rees*, p. 451-452). Il attaque encore les athées dans l'*Oraison funèbre de la Royne de Navarre*, p. 108 et 124 de la trad. de Sainte-Marthe (1550).

(5) *Ibid.*, p. 20, autre texte plus court, p. 31.

(6) Non videbunt (salutare Dei) Athei qui animam dicunt a corpore semotam non extare; et post mortem nullam esse vitam : sed mundum hunc æternum ac perpetuo duraturum credunt (*Ibid.*, p. 50).

précisément tout le programme des rationalistes, tel que nous l'avons étudié jusqu'ici ?

Ceux-là sont « les philosophes » qui, « cherchant Dieu par des raisons humaines, ne l'ont pas trouvé, et, ne l'ayant pas trouvé, ont nié son existence [1] ». Ch. de Sainte-Marthe connaît aussi les « ariens », les « quentiniens », successeurs des manichéens [2], en qui règne Satan, qui sous « l'apparence de la piété, sous le nom même du Christ persécutent le Christ et la piété », les anabaptistes « qui, sous le nom de l'Esprit de Dieu, annoncent un esprit de visionnaires, de forcenés, l'esprit de Satan [3] ».

Tous les incroyants, il les dénonce dans cet opuscule au hasard des versets du psaume [4]. Melle Ruutz-Rees, dans le volume si documenté qu'elle a consacré à Ch. de Sainte-Marthe, y voit une précaution de l'auteur et un désaveu de l'*Oraison funèbre de Marguerite de Navarre* [5]. Il ne nous semble pas. Si la méthode d'exposition manque d'ordre, la précision de l'attaque, la science théologique de l'auteur, la sûreté avec laquelle il caractérise les divers systèmes qui aboutissent à l'irréligion nous font croire que son cri exprime un effroi sincère devant l'incrédulité grandissante [6].

(1) *Ibid.*, p. 41 v°.

(2) A propos de l'inutilité des œuvres : manichæorum sunt, sunt Anabaptistorum, sunt Quentinariorum, sunt Atheorum, sunt deploratorum hominum hæ voces (*Ibid.*, p. 32).

(3) *Ibid.*, p. 31 v° : fanaticum quemdam, imo satanicum spiritum sub nomine Spiritus Dei adnuntiantes. Plus loin, il les désigne ainsi : Anabaptistarum furiosum et fanaticum spiritum (p. 37).

(4) Parfois il semble les classer. Ainsi, p. 45, il énumère successivement par ordre de gravité les juifs, les philosophes, les anabaptistes, les athées, en caractérisant leur hérésie. Il fait aussi des allusions aux incrédules dans l'*Oraison funèbre de la Royne de Navarre* (1550), trad. de Sainte-Marthe, p. 108, 124.

(5) Ruutz-Rees, *Charles de Sainte-Marthe*, p. 396.

(6) Il serait fastidieux de prolonger ces citations. Je n'ai pris dans le ps. XC que les passages les plus nets. Il en contient d'autres. Voir aussi une attaque de Louis Le Roy contre les incroyants (1553) qui mettent en doute la révélation (*Phédon*, Epitre dedicat.) citée par Becker dans sa thèse sur L. Le Roy, p. 87). Voici enfin un texte vigoureux de Pontus de Tyard contre les épicuriens (1552) : «...... En ces jours encor se trouve un grand nombre d'hommes qui trop vivement piquez du corporel se sont en luy entierement arrestez et.... ont osé (les miserables) loger en si vil lieu la fin et le terme du souverain bien, rendans par trop delicate sensibilité de corps leurs ames estourdies comme d'une paralisie stupide et insen-

Pontus de Tyard, enfin, que nous verrons, en 1557 épris de rationalisme, dénonce, en 1552, l'œuvre néfaste d'Aristote, ses attaques contre la Providence en particulier :

Le grec trop audacieux
Duquel l'infame pensée
Fut jusqu'au Ciel avancée
Pour y enfermer les Dieux
Et là les feindre ocieux,
Souspira son indolence,
Lors que l'ame, yvre du corps,
Par fatale violence
Veint aux oblivieux bords.

Dieu eut alors sa revanche sur Aristote et, si je comprends bien notre jeune poète, il dut le mettre en enfer :

Luy comme les inhumains,
Qui feirent au Ciel la guerre
Pour l'egaler à la terre,
Sentit les divines mains
Assommer les discours vains
Dedans sa poitrine infecte,
Qu'encor depuis ont teté
Les nourrissons de la secte,
Qui souille la Deïté (1).

sée. Mais aillent tels pourceaux, aillent tels ventres gourmans et paresseux se touiller en la bauge de leurs ordes voluptez : et là se souillent et resouillent, voire s'y ensevelissent.... eternellement: pendant que ceux qui sont soustenus de meilleures aesles et guidez par plus fideles esprits, hausseront le vol et la veue pour (nonobstant l'estroite restreinte du cloz tenebreux de la corporelle prison) descouvrir, admirer, aspirer et enfin attaindre à la jouissance de la lumiere eternelle et vraye felicité » (*Solitaire I*, F° 1 v°). Ch. de Sainte-Marthe a aussi attaqué les épicuriens de l'école de L. Valla, *In psal. XC*, p. 14 et 18 (cité par RUUTZ-REES, p. 451-452).

(1) *Livre de vers lyriques*, ode III; Du socratique (M. L., p. 132-135). Elle parut pour la première fois en 1552 à la suite du *Solitaire premier*. Le poète s'essaye à énumérer les diverses classes d'incroyants, mais d'une façon fort obscure.

Section II. — RATIONALISME THÉOLOGIQUE

CHAPITRE X

Les Libertins spirituels.

I. Avant 1530. — II. Les Libertins spirituels : histoire de leur Renaissance ; examen de leurs idées d'après leurs écrits, ceux de Marguerite de Navarre et les réfutations de Calvin

Pomponazzi ni les padouans n'ont laissé leur nom à ceux qui suivirent leur doctrine. Il est même curieux de constater que dans la deuxième moitié du XVI[e] siècle on ne connaît plus guère Pomponazzi et que les libertins du XVII[e] ne le lisent plus. De tous les noms que l'on donna aux incrédules : « nouveaux académiciens », « philosophes chrétiens », « lucianistes », « athéistes » même, l'histoire n'en a retenu qu'un, celui de « Libertins ». L'histoire est ingrate. Mais ce nom pourtant correspond aussi à un courant fort puissant et plus large que celui des padouans. Il représente l'apport de la sensibilité et du mysticisme individuel dans le courant d'incrédulité. Avant d'être des libertins, nos libres penseurs furent des « libertins spirituels ».

I

Ceux qu'au XVIe siècle on a appelés — après Calvin — les libertins sont surtout les descendants des mystiques allemands du XIIIe siècle (1). Il faudrait donc, pour retrouver l'origine de ce mouvement, remonter jusqu'à cette époque. La chose n'est évidemment pas possible ici. Si du reste les mystiques ont une tradition ininterrompue, même en France, du XIIIe au XVIe siècle, il est certain pourtant que dans la deuxième moitié du XVe et au début du XVIe siècle, ils sont fort diminués et que, pour acquérir l'importance qu'ils prennent entre 1540 et 1550, ils ont subi d'abord une véritable renaissance. C'est cette renaissance que nous voudrions rappeler ici brièvement, après avoir toutefois jeté un coup d'œil sur le mysticisme du XIIIe au XVIe siècle.

Il nous suffira de rappeler que c'est en France que Scot Erigène alluma au IXe siècle la flamme mystique, développée plus tard par les allemands Eckart, Tauler (2). C'est en France que naquit et enseigna Amaury de Bène; ses cendres reposèrent quelque temps au monastère de Saint-Germain-des-Prés. Disciple d'Erigène (3), il fut condamné à Paris l'année de sa mort en 1204, puis après sa mort en 1209 et ses ossements

(1) On s'est demandé s'il y avait quelque connexité entre la philosophie arabe et l'apparition des sectes mystiques du XIIIe siècle. RENAN conclut qu'il n'y a qu'un rapport apparent entre les deux systèmes et qu'ils ont une origine différente (*Averroès*, p. 233-234). Voici cependant une belle page de LECKY à ce sujet : « Averroès, renouvelant la vieille idée stoïcienne de l'âme de la nature, attira l'attention sur le grand problème des rapports entre le monde de la matière et celui de l'esprit. L'idée d'un esprit qui pénètre tout, « qui dort dans la pierre, qui rêve dans l'animal, qui s'éveille dans l'homme » (l'expression est de Shelling), la croyance que le principe vital caché qui produit les diverses formes de la vie n'est que le tressaillement de la divinité qui habite en elles toutes... réapparut et fut fortifiée par le progrès rapide du mysticisme qui peut être regardé comme la forme chrétienne du panthéisme » (*Rising... of rational.*, I, p. 336-342).

(2) L'école mystique allemande a été l'objet de travaux nombreux. On en trouvera un résumé et la bibliographie dans P. POURRAT, *La Spiritualité chrétienne*, II. Moyen-Age, p. 319-398.

(3) DELACROIX, *Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au XIVe siècle*, ch. II en entier.

dispersés (1); mais ses disciples devinrent si nombreux et — disent certains historiens — si débauchés, qu'ils furent persécutés à plusieurs reprises.

En 1210, à Paris, en même temps qu'on brûle les livres de David de Dinant, on défend de commenter la métaphysique et la philosophie naturelle d'Aristote, « parce qu'Amaury et ses sectateurs en abusaient » et on brûle les amalriciens (2). En 1254, le livre de l'*Evangile éternel* est répandu dans Paris, saisi par l'évêque et envoyé au pape qui le condamne l'année suivante (3).

Dès 1301, si nous croyons du Plessis d'Argentré, Simon de Tournai enseignait à Paris le blasphème des trois imposteurs : « Il y en a trois, dit-il, qui se partagent le monde de leurs sectes et de leurs doctrines : Moïse, Jésus, Mahomet. Moïse le premier rendit fous les Juifs, Jésus les chrétiens, Mahomet les païens ». Et aussitôt ses yeux se renversèrent et il poussa un mugissement au lieu de parole humaine (4). En 1310, on brûla en place de Grève un Allemand qui enseignait « que l'âme anéantie dans l'amour des créatures peut et doit, sans trouble de conscience ni remords, céder à la nature en tout ce qu'elle demande et désire ». Il avait écrit un livre pour exposer cette hérésie. On a reconnu les théories mystiques. Vers la même époque (1317), Jean XXII, dans sa constitution contre les Beghards constate la présence des fraticelles et des beghards dans les diocèses de Narbonne et de Toulouse (5). En 1345, leurs erreurs sont condamnées à nouveau à Valence

(1) Du Plessis d'Argentré, *Collectio judic.*, I, p. 126 et suiv.; Delacroix, *op. cit.*, p. 33, note 3.

(2) Du Plessis d'Argentré, *Collectio*, I, p. 132.

(3) Du Plessis d'Argentré, *ibid.*, p. 162-163. Sur Joachim de Flora, l'auteur de l'*Evangile éternel*, voir Gebhart, *L'Italie mystique*, chap. II.

(4) Du Plessis d'Argentré, I, 126. Selon Mathieu Paris (*Hist. d'Angleterre*, p. 198, cité par du Plessis, *ibid.*, p. 126), l'histoire est différente. Un jour, après avoir résolu des questions de théologie insolubles, comme ses élèves le pressaient de publier son cours, le maître (il s'appelait Churnay), flatté et enorgueilli, s'écria : « Petit Jésus, petit Jésus ! J'ai dans cette dispute affermi et exalté ta religion, mais si je voulais la combattre, je saurais bien par des arguments plus forts l'affaiblir et la rendre incroyable ». Et aussitôt, il resta muet et idiot et dut renoncer à ses leçons. — Ch. Baudelaire a mis cette légende en vers dans ses *Fleurs du Mal*, Spleen et Idéal, XVII, Châtiment de l'orgueil.

(5) Du Plessis d'Argentré, *ibid.*, p. 290.

où ils étaient nombreux [1]. Le frère mineur Denis Foulechat, en 1363, prêche aussi l'hérésie des fraticelles à Paris et se voit condamné. En 1373 enfin Grégoire XI écrit à Charles V pour exciter son zèle contre les beghards ou turlupins, en même temps que contre les vaudois du Dauphiné [2]. En 1392, l'inquisiteur de la foi découvre des fraticelles à Grenoble [3]. Mais ces poursuites répétées semblent avoir diminué l'hérésie. Les suspects se cachent ou s'enfuient vers les bords du Rhin.

Si l'on veut suivre pendant tout le XVe siècle les sursauts de l'hérésie et les reviviscences de ces incendies mal éteints dans une région donnée — celle qui semble la plus contaminée — il suffit de lire la thèse si érudite de M. Beuzard [4]. Il y raconte les condamnations et exécutions de 1411 [5], 1420, 1429, 1430, 1460, 1465, d'hérétiques de toute sorte, tous connus sous le nom générique de turlupins dans le pays de Douai et d'Arras. M. Beuzard y voit des variétés des vaudois. Mais qui arrivera à démêler exactement les éléments de ces diverses sectes; qui dira les contaminations intellectuelles entre les sectes d'origine récente (beghards, turlupins, vaudois) et les cathares, petrobusiens, manichéens de toute sorte venus d'Italie dans le Midi, dès le XIIe siècle, ou d'Allemagne aux environs de Soissons, et dont les doctrines antichrétiennes et immorales s'alliaient si bien à celles de nos sceptiques [6] ? Selon Michelet [7], ce nom aurait désigné au moyen âge des hérétiques de nuances fort diverses.

(1) Du Plessis d'Argentré, *ibid.*, I, p. 343.

(2) *Ibid.*, I, p. 302-303.

(3) *Ibid.*, II, p. 152.

(4) P. Beuzard. *Les hérésies pendant le moyen âge et la Réforme jusqu'à la mort de Philippe II (1598) dans les régions de Douai, Arras*, Le Puy, 1912, in-8º.

(5) Du Plessis d'Argentré nous a gardé la rétractation du frère carme Guillaume de Hildenissem faite devant l'évêque de Cambrai, Pierre d'Ailly. Elle est typique : « quod homo potest ita uniri Deo in hac vita ut per actus exteriores qualescumque non peccet », etc. (*Collectio judiciorum*, II, p. 208). Longue liste d'erreurs prises chez les mystiques allemands et enseignées en chaire par ce carme. Voir aussi dans G. du Préau, *Elenchus hereticorum*, p. 1, la fondation de la secte des Adamites vers 1414 par le belge Pikart.

(6) Voir sur ces sectes : du Plessis d'Argentré, *Collectio*, I, p. 2-10, 13-19, 48-58, 64, etc., et Bossuet, *Histoire des Variations*, XI.

(7) *Histoire de France*, Réforme, p. 245 (cité par Beuzard, *op. cit.*, p. 67).

C'est surtout dans la seconde moitié du XV[e] siècle que « se produit tout à coup (dans le nord) comme une explosion d'hérésie; l'incendie éclate en Artois, il gagne la Picardie aussi bien que les Flandres, le feu semble inextinguible à en croire les rapports contemporains. Arras est le centre du mouvement qui rayonne dans toutes les directions et se termine par un grand procès d'hérésie et de sorcellerie tout à la fois : la vauderie en Artois (1) ». Ce procès eut lieu en 1460. En même temps l'hérésie gagne du terrain dans les Pays-Bas; en Hollande, Germain Ruissvich, en 1499, nie l'immortalité, l'enfer, la divinité de Jésus-Christ, affirme avec les averroïstes l'éternité du monde. L'Evangile pour lui est une fable (2).

La Sorbonne elle-même, par Pierre d'Ailly et Gerson, entretient en face de la philosophie trop sèche et aride de G. d'Ockam la flamme de cette mystique chrétienne renouvelée aux Pays-Bas par Ruysbroek et Eckart et leurs élèves (3).

Au début XVI[e] siècle, les libertins deviennent moins rares. D'abord on peut noter comme indice sérieux les édits portés contre les blasphémateurs en 1510, 1518, 1529, 1530 (4). Les sacrilèges aussi deviennent plus fréquents et on les attribue surtout aux juifs espagnols qui, chassés à la fin du XV[e] siècle, viennent en assez grand nombre en France (5). Le 3 juin 1491, à Notre-Dame de Paris, le prêtre Jean Langlois se précipite

(1) BEUZARD, *op. cit.*, p. 67.

(2) Il fut pris et brûlé à La Haye en 1518. DU PLESSIS D'ARGENTRÉ, I, p. 342; DU PRÉAU, *Elenchus Hereticorum*, p. 209.

(3) DELARUELLE, *Préréforme et humanisme à Paris*, chap. II, p. 111 à 114.

(4) DESJARDINS, *Sentiments moraux au XVI[e] siècle*, p. 30. Le *Journal d'un Bourgeois de Paris*, p. 365-366, donne les punitions portées en 1529 : « sur peine la premiere fois de 60 solz d'amende, la seconde fois sur peine d'avoir les levres fendues, la tierce sur peine d'avoir la langue percee et la quatrieme d'estre pendu et estranglé » ; en 1530 : « sur peine d'avoir la langue percee la premiere fois et finalement sur peine de la hart ».

(5) GODET, *Rev. Etudes Rab.*, 1914, p. 169 et suiv. Nous avons signalé ailleurs (ch. III), l'intervention de Longueil près de Deloyne en faveur d'un maran espagnol en 1520. M. IMBART DE LA TOUR (*Origines de la Réforme*, II, p. 365, note 2) cite d'autres blasphèmes : en 1495, contre la messe à Amiens; en 1498 et 1500, contre la Trinité et l'Eucharistie dans l'Aube; en 1511, contre l'Eucharistie dans la Seine-Inférieure et la Haute-Garonne.

sur une hostie au moment de l'élévation et la profane [1]. Le 26 août 1503, à la Sainte Chapelle, Haymon de la Fosse, étudiant, arrache aussi l'hostie des mains du prêtre et s'écrie : « Et durera toujours cette folie ? ». M. Godet, qui a recherché les circonstances de ce drame [2], donne comme cause à l'incrédulité de son héros le rationalisme du moyen âge, l'influence de l'humanisme et la résurrection de la philosophie et de la morale antique. Ces dernières raisons ne sont-elles point un peu prématurées à cette date ? et ne faut-il pas voir en Haymon de La Fosse un sectateur de l'incrédulité purement française qui s'était perpétuée depuis le XIIIe siècle [3] ? Quoi qu'il en soit, il est clair qu'il ne croyait à rien. Avant de mourir il nia la divinité de Jésus-Christ, sa résurrection, ses miracles, disant à ses juges « que le Christ n'est pas né de la Vierge Marie, qu'il n'a pas vraiment souffert pour nous, qu'il n'est pas ressuscité et que ses miracles s'expliquent par la magie [4] ». Sa seule croyance était « la loy de nature », ses dieux ceux des païens. Godet n'a donc pas tort de voir en lui un martyr de la libre pensée [5].

Vingt ans plus tard, le samedi 8 août 1523, « un nommé Jean Valliere, soy disant hermitte, aagé de 38 à 40 ans, natif

(1) DELARUELLE, *op. cit.*, ch. II, p. 110.

(2) *Rev. Etudes Rab.*, 1914, p. 168 à 190, *Tragique histoire d'Haymon de la Fosse*. M. GODET raconte la vie de Haymon de la Fosse. Il était né vers 1480-1481 ; DU BOULAY, *Hist. univ. paris.*, VI, p. 12, raconte aussi le drame de Haymon de la Fosse et le dit « aut amentem repertum aut amenti similem ». L'acte semble indiquer une nature bien impulsive, mais le jugement prouve la lucidité d'esprit de l'accusé.

(3) On remarquera que Haymon de la Fosse est né près d'Abbeville et que le Nord est spécialement atteint par l'illuminisme.

(4) Christum non esse natum de Virgine Maria neque pro nobis vere passum, nec etiam a mortuis vere ressuscitatum, quin imo dæmoniorum invocatione fecisse, et miracula per eum in terris facta actibus magicis fecisse. *Sententia officialis, Bibl. Sainte-Geneviève, ms. 1149*, f° 86 v°, citée par GODET, *art. cité*. — A la même époque (1507), Georges Sabellicus, magicien allemand, professe les mêmes théories : « fertur dixisse... quod Christi salvatoris miracula non sunt miranda : se quoque omnia facere posse quæ Christus fecit quoties et quandocumque velit » (DUPLESSIS, I, 1re partie, p. 348). En 1501 arriva à Lyon un Italien avec sa femme et ses enfants. Tous étaient habillés de lin, pour imiter Apollonius de Tyane. L'Italien se disait doué d'une puissance divine et de toute la science des anciens alchimistes hébreux, grecs et latins. Le roi le prit en amitié et le fit examiner par des médecins « qui facto examine dixerunt ad regem illum supra hominem sapere et cunctos mortales sapientia superare » (DU BOULAY, *Histor. Univ.* Paris, VI, 4-5).

(5) GODET, *art. cité*, p. 190.

de Hacqueville près Falaise en Normandie, pour les blasphemes et enormes paroles par luy dictes à l'encontre de nostre createur Jhesus et sa digne mere la vierge Marie », fut condamné à faire amende honorable devant Notre-Dame et à être conduit au « marché aux pourceaulx » pour y avoir « la langue tranchée » et y être « bruslé tout vif en son habit d'ermitte jusques à la consommation de sondit corps en cendres [1] ». Celui-là n'était pas un humaniste : « il n'estoit point clerc et ne scavait A ne B ». Etant donné sa profession d'ermite, je n'hésite pas à voir en lui un disciple des rêveurs mystiques qui semblent bien s'être perpétués en certains coins de France — et en particulier en Normandie [2] —, en attendant que le réveil du protestantisme et l'arrivée des libertins du nord les renforcent. En tout cas, lui aussi « disoit que Notre-Seigneur Jésus-Christ avait esté de Joseph et de Notre-Dame conceu comme nous austres humains [3] ».

La même année, le dominicain Amédée Mesgret s'attirait les censures de la Sorbonne pour toute une série de propositions prèchées pendant le carême à Lyon et dont une semble en effet assez grave : « Que un payen qui a intention de suivre la raison est sauvé, combien qu'il ne soit jamais batisé ». La Sorbonne jugea cette idée « scandaleuse et propre à faire mépriser le baptême [4] ».

En 1520, au moment où va commencer notre étude, Cl. de Seyssel publie contre les vaudois un livre dont la Bibliothèque Nationale possède un bel exemplaire sur velin : *Adversus*

(1) DRIARD, *Chronique parisienne*, p. 78. *Le Bourgeois de Paris* raconte la même chose et dit qu'il habitait près de Pressy (M. Bourilly interprète *Placy* près de Falaise).

(2) Voir plus loin la mort de l'anabaptiste normand du Val (en 1540) et l'étude sur les libertins spirituels de Rouen.

(3) *Journal d'un Bourgeois de Paris*, p. 397-398.

(4) DU PLESSIS D'ARGENTRÉ, II, p. 13, 1re col., Propositio IX. — Les autres propositions sont protestantes.

errores Valdensium. L'examen de leurs erreurs (1) montre qu'ils sont plutôt schismatiques qu'hérétiques, et d'une tournure d'esprit bien moins dangereuse et dissolvante que celle des libertins.

II

Ce fut vers 1520 que la doctrine des « libertins spirituels » fut prêchée pour la première fois par un nommé Coppin, de

(1) Voici à titre de document le plan du livre de Seyssel :

1. Difficultés et raisons d'espérer, p. 1-5.
2. Nom, histoire, raison de l'expansion de cette secte, p. 5-9.
3. Erreurs de cette secte :
   - *a*) Rejettent l'autorité de l'Eglise. S'appuient surtout pour cela sur ce que les prêtres indignes n'ont pas de pouvoir et qu'ils ne pratiquent pas la pauvreté, sans laquelle il n'y a pas de vrai disciple du Christianisme. Discussion de ces idées, p. 9-39.
   - *b*) Que l'Eglise des Vaudois ne peut prétendre à être la vraie église ; analyse leurs prétentions à former une église plus sainte que l'Eglise catholique, p. 39-49.
   - *c*) Les prêtres, même bons, n'ont que peu ou point de pouvoir, p. 49-52.
   - *d*) Les Vaudois prétendent que tout juste a le pouvoir d'administrer les Sacrements. Réfutation, p. 52-54.
   - *e*) Quod nulla oratio sit recipienda quæ non sit in sacro canone inserta (ne reçoivent que le *Pater*), p. 54-55.
   - *f*) Eucharistie.
   - *g*) Que les bénédictions des prêtres sont sans effet, en particulier dans les cimetières. Réfutation : valeur des cérémonies, p. 55-60.
   - *h*) Attaques contre l'avarice des prêtres par les Vaudois, p. 60.
   - *i*) Nient les indulgences, p. 60-65.
   - *j*) Attaque des Vaudois contre le purgatoire, l'intercession des saints, p. 61-71.
   - *k*) Contre le culte des saints et de la Vierge en particulier, p. 71-73.
   - *l*) Contre le jeûne, p. 73.
   - *m*) Contre le culte des images, p. 73-77.
   - *n*) Que tout serment est péché mortel, p. 77-83.
   - *o*) Que tout mensonge est péché mortel, p. 83-87.
   - *p*) Que tout homicide est péché mortel, p. 87.
4. Exhortation aux Vaudois à se soumettre à l'Eglise. Il promet le pardon aux convertis et leur propose des exemples de conversion, p. 87-90.

Cette énumération, qui est le résumé exact de la table du volume de Seyssel, me semble donner assez nettement l'ensemble des erreurs vaudoises. Sur cette hérésie, voir BERARD, *Les Vaudois*, Lyon, 1892; GILLES, *Histoire ecclésiastique des églises vaudoises*, Genève, 1644. M. RODOCANACHI qui fait l'histoire de la répression de cette hérésie en Piémont et dans le royaume de Naples au XVI[e] siècle note avec raison que « Valdo était un saint François d'Assise sans le mysticisme; il prêchait la pauvreté et soutenait que chacun peut exercer le saint ministère sans avoir reçu de consécration » (*La Réforme en Italie*, II, p. 251, note).

Lille [1]. En 1534, Quintin « du pays de Hannault (Hainaut) ou de ces quartiers là », dit Calvin, couturier picard, selon Florimond de Ræmond, vient à son tour en France. C'est lui qui va devenir le chef de la secte. Il avait avec lui, toujours d'après Calvin, Bertrand des Moulins, Claude Perseval et Antoine Pocque, tous gens ignorants et ne s'entendant pas plus à ce qu'ils enseignaient « que si des harangieres vouloient disputer d'astrologie ». Il faut croire cependant que leur doctrine se répandit très rapidement. Faut-il l'attribuer à la présence des éléments préexistants dont nous venons de faire la revue ou aux germes de réforme et de mysticisme qui levaient partout ? Faut-il, comme Calvin, donner pour cause à leur succès la facilité de leur morale ? Tout cela y contribua sans doute et plus encore le soin qu'ils avaient de s'insinuer « sous le nom de serviteurs de Dieu pour abuser les simples [2] », et leur langage mystique et vague qui rendait si bien les aspirations des foules vers une religion intérieure moins formaliste et moins rigide.

Ils furent vite démasqués cependant. En 1538, Bucer écrivait à Marguerite de Navarre : « C. T. m'a averti de repousser de tout cœur ces hommes misérables et dangereux qui enseignent la simplicité évangélique, et que nous apprenons dresser des embûches à la piété de beaucoup en France, babillant je ne sais quelle rénovation de l'homme dans laquelle il ne pécherait point, même s'il ne confesse point le Christ

(1) JAUJARD, *Essai sur les libertins spirituels de Genève*. CALVIN dit aussi en 1544 (*Briefve intruct.*, IV) qu'il y a une quinzaine d'années que Coppin enseigne sa doctrine en France, et qu'il l'y a vu il y a 10 ans. Florimond de RÆMOND (*Naissance et progrès*, p. 236) et, d'après lui, MORERI placent les débuts de Quintin en Brabant vers 1525. Sur la renaissance des sectes gnostiques, il est possible que la vulgarisation des livres où sont combattues ces erreurs (TERTULLIEN notamment, *De præscriptionibus hæretic.; adv. Marcionem; adv. valentinianos;* — voir la liste complète dans Mgr Duchesne, *Origines chrétiennes*, p. 143 sq,) ait eu quelque influence. Pourtant, comme le courant remonte jusqu'au moyen âge et que les adeptes de ces sectes semblent en général plutôt ignorants, il me semble que la tradition orale a beaucoup plus d'importance.

(2) CALVIN, *Contre la secte... des libertins*, IV.

Sauveur ou que même il le trahisse dans ses membres, s'il livre sa chair aux désirs et aux vices (1) ».

Deux ans plus tard Pocque se présentait à Bucer à Strasbourg, réussissait à le tromper et obtenait de lui des lettres de recommandation pour les communautés protestantes. M. Jaujard estime qu'il y a là une preuve que les premiers libertins ne prêchaient pas les doctrines qu'on leur prête. Nous y reviendrons. Il nous suffira d'observer pour le moment que leur habileté à adapter leur langage aux idées de leur interlocuteur et le jargon suavement mystique et apparemment inoffensif dont ils usaient en ont abusé bien d'autres que Bucer (2). En 1542, Pocque était à Genève. Mais Calvin devine son jeu et lui refuse les lettres qu'il sollicite, bien que Pocque se plaigne qu'il soit moins complaisant que Bucer « nostre frere (3) ». En 1543, Pocque et Quintin s'en vont près de Marguerite à la cour de Nérac et y obtiennent un gros succès. Marguerite connaissait déjà leur langage et sans doute en partie leur doctrine par Briçonnet, et peut-être par son ancien secrétaire Jehan Feri, vicomte de Domfront. Elle fut très mécontente lorsqu'en 1545 Calvin les attaqua et Calvin dut lui écrire pour la calmer (4). L'année suivante Quintin était arrêté à Tournai et condamné à mort parce que, dit Calvin, « il solicitoit à paillardise d'honnestes femmes (5) ». On ignore ce que devint Pocque.

(1) Nam significavit C. T. aversari toto pectore miseros illos et perniciosos simplicitatis evangelicæ fermentatores quos audimus religioni multorum in Gallis insidiari, garrientes nescio de qua renovatione hominis in qua nihil peccet etiamsi Christum Servatorem non confiteatur, imo in membris suis prodat, si carnem suam concupicentiis et vitiis permittat, non crucifigat. Bucer à la reine de Navarre (*Calvini opera*, VII, prolegomena, XXI).

(2) Calvin, *Briefve instr. contre la secte des anabapt.*, VIII. Voir aussi en fin du chapitre XI la *lettre de Fumée à Calvin*.

(3) Calvin, *Briefve instruction*, IV. D'autres anabaptistes étaient déjà venus à Genève. Dès 1537, un groupe de sectaires descendit des Pays-Bas, ayant à leur tête Herman de Gerbihan et Audry Benoit, de Anglen en Brabant. Ils tinrent quelques conférences publiques, mais le conseil les expulsa du territoire de la république (Doumergue, *Calvin*, II, p. 242).

(4) Lettre du 28 avril 1545 (*Opera*, XII, p. 64-68).

(5) *Contre un cordelier*, p. 361.

Cependant leurs fidèles devenaient plus nombreux, si nombreux que les protestants mêmes s'en inquiétèrent. Dans la circonstance ils semblent même avoir beaucoup mieux vu le danger que les catholiques, sans doute parce que ces doctrines extrémistes se propageaient surtout dans les groupements hérétiques et se cachaient de l'Eglise, peut-être aussi parce que la Sorbonne et les évêques hypnotisés par le péril protestant ne prirent pas garde à ce mouvement bien plus dangereux mais moins tapageur. Les villes des Flandres et de l'Artois : Lille, Valenciennes, Douai, Arras, Tournai, avaient des noyaux de réformés auxquels on avait envoyé un pasteur en 1544. Mais à la même époque ces communautés étaient travaillées par les libertins comme le prouvent les textes suivants :

Le 26 mai 1544, Valerand Poullain, de Strasbourg, écrivait à Calvin (1) : « Nos frères de Valenciennes qui naguère nous avaient apporté certains écrits des quintinistes, sont revenus. Je t'en prie par le Christ, si tu as lu les livres que je t'ai envoyés, écris-leur quelque consolation qui les soutienne dans de si grandes épreuves et les munisse et les fortifie contre ces pestes ». Bucer leur avait déjà écrit; on ne sait si Calvin en fit autant. Le 5 septembre suivant, P. Viret confirme cette nouvelle. Il écrit à Rodolphe Gualter (2) : « Nous apprenons que dans la Basse-Allemagne il y a une nouvelle espèce de catabaptistes qu'on appelle libertins, qui trouble les âmes pieuses et retarde (les progrès) de l'Evangile à un point incroyable, et nous avons appris cette nouvelle de témoins très dignes de foi, qui les ont vus et entendus, qui même se sont réfugiés chez nous pour nous pousser à venir par des traités français au secours de nos voisins, ceux de Liége, de Tournai, de Valenciennes, et autres de ces pays chez qui cette peste en infecte un grand nombre. Calvin a déjà écrit contre ceux

(1) HERMINJARD, *Corresp. des Réformés*, IX, 1358.
(2) HERMINJARD, IX, 1392.

que nous appelons bien justement catabaptistes [1] et promet d'écrire bientôt s'il le peut contre les libertins [2]. Il serait trop long de vous détailler leurs erreurs. C'est une hérésie farcie de toutes les hérésies, même les plus absurdes, à ce qu'il semble. Même en France cette épouvantable peste a gagné grand nombre d'âmes. C'est le genre d'hommes le plus dangereux et en comparaison desquels les catabaptistes paraissent gens de bien. Si vous n'en avez pas encore trouvé..., vous pourrez un jour les comprendre de plus près. Mais je pense que vous n'êtes pas sans connaître ce genre d'hommes. » Farel, un mois après [3], les dit nés de Simon le Magicien et souhaite que Calvin les extirpe de fond en comble et Valerand Poulain, dont cette secte paraît avoir été la bête noire, pousse aussi Calvin à hâter son livre en même temps qu'il lui donne quelques détails : « De ce que vous prenez vos armes contre les quintinistes, je m'en réjouis... Raymond mon frère m'a écrit que ces horreurs se répandent maintenant dans la Basse-Allemagne par l'action de certains David et Eloi [4]. Il ne m'a pas encore envoyé l'exposé de leur doctrine comme il me l'avait promis. Dès qu'il me l'aura envoyé je vous le transmettrai [5] ».

Le nord n'était pas seul atteint par les « spirituels » : les libertins décrits par A. Fumée à Calvin dans sa lettre de 1542 sont les frères de ceux du nord, et si nous les avons mis à part, c'est qu'il s'y mêle des éléments italiens et humanistes qui donnent à leur groupement une physionomie particulière

(1) La *Briefve instruction... contre les erreurs de la secte des anabaptistes*, 1544. Il semble d'après cette phrase que le nom de *catabaptiste* soit synonyme d'*anabaptiste*. C'est l'avis de M. Weiss que j'ai interrogé sur ce sujet.

(2) Le traité *Contre les libertins* est de 1545.

(3) 5 octobre 1544. Herminjard, IX, 1395 : « Quintiniste (*sic*) factio quæ ex Simonis magi discipulis ortum sumpsit si Epiphanio credimus utinam per te funditus extirpetur ».

(4) David est peut-être David Georges (ou Joris), chef des anabaptistes qui, traqué dans les Pays-Bas, s'était caché près de Bâle sous le nom de Jean de Bruges. On ne découvrit son identité qu'après sa mort. Voir le récit de ses derniers jours dans Buisson, *Castellion*, II, p. 144 et suiv. Pour Eloi, j'ignore qui il est.

(5) Herminjard, IX, 1398, du 13 octobre 1544.

et fait de leur doctrine comme la synthèse de tout le rationalisme parisien [1]. La Normandie semble avoir été contaminée aussi, et vers la même époque. Nous avons déjà raconté [2] le supplice de cet ermite normand qui périt en 1523 et dans lequel nous avons diagnostiqué un libertin. En 1540 un « très méchant anabaptiste » nommé du Val était prisonnier à Paris. Il condamnait le mariage et méprisait les sacrements, comme les libertins d'origine mystique. Et Farel, qui signale le cas à Calvin, ajoute : « Il t'appartient, ainsi qu'à Claude, d'écrire plus longuement aux frères de Normandie et aux autres pour qu'ils redressent leurs sentiments, améliorent leur doctrine, évitent de pareilles pestes ». On voit par cette dernière phrase que ce du Val était Normand, qu'il avait des coreligionnaires en Normandie et que ces doctrines se développaient surtout dans les milieux protestants. Il faut croire aussi que c'était un hérétique extraordinaire et fort différent de ceux qu'on prenait et pendait tous les jours, car le roi voulut le voir et s'entretenir avec lui [3]. Nous avons d'autres traces de l'existence de mystiques normands. M. E. Picot a retrouvé en effet et publié les œuvres de l'un d'eux : Pierre du Val [4]. Les plus caractéristiques de ces œuvres sont des environs de 1545. En 1547, un ancien cordelier prêchait cette doctrine à Rouen, et Calvin l'attaque dans son *Epistre contre un certain cordelier lequel est prisonnier à Rouen* [5]. Le moine ayant été relâché et ayant répondu à Calvin par un *Bouclier de défense*, Farel à son tour lui répondit dans son *Glaive de la parole* [6].

Pour l'examen des doctrines des libertins nous avons deux sortes de documents : leurs propres œuvres et les réfutations

(1) Voir à la fin du chapitre suivant l'analyse de leurs idées.

(2) Voir au début de ce chapitre, p. 320-321.

(3) HERMINJARD, VI, 887. Farel à Calvin, 6 septembre 1540.

(4) *Théâtre mystique de Pierre du Val et des libertins spirituels de Rouen au XVIe siècle*, publié avec une introduction par E. PICOT, Paris, 1882. Rien dans la préface de M. Picot ne permet d'établir un rapport de parenté entre ce P. du Val et le précédent. Le nom étant très commun, il est délicat de rien décider en l'absence de documents précis.

(5) *Opera*, éd. Brunswick, VII, p. 341-363.

(6) Genève, 1550.

écrites contre eux. Les deux séries de documents sont fort différentes non seulement de ton, comme il est naturel, mais même de doctrine, et nous aurons à discuter leur valeur après les avoir exposés.

Le *Théâtre mystique* de P. du Val se compose de six pièces dont cinq sont des moralités. Il faudrait y joindre toute une série de poésies composées à l'occasion des palinods ou de noces entre 1543 et 1547 par du Val ou ses amis. Un autre groupe d'œuvres « libertines » a été retrouvé par Ch. Schmidt en manuscrit et publiées en 1876. Le livre comprend huit petits traités dont le premier avait été déjà publié par Jundt à la fin de son livre sur le *panthéisme au moyen âge* (1). La bibliothèque de l'Arsenal possède aussi deux de ces opuscules (2) et la bibliothèque de la Société d'histoire du protestantisme français, deux (3).

Il faut une clé pour lire ces œuvres et l'on s'en douterait déjà à lire celles de Marguerite de Navarre, de Briçonnet, teintées seulement de mysticisme et déjà vaguement incompréhensibles. Pour celles des libertins spirituels, elles le seraient complètement à quelqu'un qui en aborderait la lecture sans préparation.

Ils ne sont pas panthéistes, comme ceux du moyen âge. Ils admettent même la Trinité. Mais dans l'histoire religieuse de l'humanité ils distinguent trois âges : celui du Père, qui est l'Ancien Testament; l'âge du Fils, de Jésus-Christ à l'avènement des doctrines « libertines »; celui de l'Esprit, qui com-

(1) *Les libertins spirituels*, in-12, de XIV-251 pages, Bâle, 1876. Ch. Schmidt pense que les initiales J. F. dont est signé le manuscrit désignent un Français du nord, mais n'a pu l'identifier.

(2) Voir la Bibliographie.

(3) J'ai à remercier ici M. Weiss d'avoir bien voulu me communiquer ces rares opuscules et me signaler les travaux faits par les protestants sur cette question, notamment la thèse de M. Jaujard que j'ai utilisée largement. M. Schmidt a aussi fait un court et substantiel résumé de leur doctrine dans la préface de son recueil, p. VII-X. On en trouvera de longs extraits dans la *France protestante* (2e édit.), III, col. 590-591. M. E. PICOT, résumant la doctrine des libertins de Rouen, l'assimile à celle des libertins de Strasbourg et cite des fragments du livre de Schmidt pour la caractériser (*op. cit.*, p. 67).

mence avec eux. Il y a aussi deux Christs : le premier est Christ historique ou selon la chair, modèle et représentant de l'homme, mais non son Sauveur. Ce rôle est réservé au Christ selon l'esprit qui est le Saint-Esprit lui-même [1]. En la foi à ce Christ spirituel est la perfection de la révélation et la déification de l'homme : « Il n'est plus besoin d'avoir une loi, d'enseigner de faire le bien, car ceux qui ont reçu l'esprit font naturellement le bien, et l'homme « est incliné à ce faire par nature et ne le pourra obmettre »; de même vivant en Dieu, il n'a plus besoin de chercher la vérité : « l'esperance et la cognoisance demeurent jusques à ce que l'esprit se face veoir au jour... et l'esperance et la cognoissance disparaissent alors [2] ».

C'est que, au développement historique et progressif de la Révélation correspond un développement parallèle du chrétien. Il passe par les trois âges que nous venons d'énoncer et quand il est arrivé à l'absorption complète de sa personnalité par la divinité, il est lui-même déifié. Séparé d'une distance infinie des autres hommes, incapables, eux, de se sauver, ni de mériter, il est, lui, incapable de pécher : « Ils ne sont plus agitez ou esmeutez et nul peché ou mal n'y a plus de pouvoir... Ung bon arbre ne peult produire mauvais fruictz. Selon ceste maniere nous mesurerons et considererons le nouvel nay homme de Dieu conceu et nay du Saint-Esprit et trouverons en luy l'impossibilité de pecher [3] ».

Dans leurs relations avec l'Eglise établie, ils sont très prudents. Naturellement l'Eglise catholique et le protestantisme lui-même sont pour eux des formes transitoires et périmées du développement religieux; mais ils conseillent « d'estre prudentz, faisant tout son œuvre du cœur et interieurement, usant du proverbe teuthonique qui dict de fermer la bouche et la bourse à ceulx qui sont du dehors. Ainsy d'aller à leur eglise, leur ferez contentement, car l'eglise de Dieu est là où sont les

(1) JAUJARD, *Essai sur les libertins spirituels*, thèse de la Faculté de théologie protestante de Paris, 1890, p. 23.

(2) *Ibid.*, p. 23.

(3) *Colloques*, p. 50, cité par JAUJARD, p. 29-30.

cœurs fideles. Ne parlez poinct de leurs ordonnances et edicts. Quant est du loyer sacerdotal, ecclesiastique et romanique, vous aurez à leur stypendier et payer leur ordinaire sans murmuration... [1] ». Mais ils forment eux-mêmes une église à part, le vrai peuple, « la saincte congregation » des spirituels, soumis au seul Esprit et libres de tout joug humain : les libertins spirituels.

C'est aussi, ce me semble, a cette littérature mystique qu'il faut rattacher une partie de l'œuvre de Marguerite de Navarre. Son âme est très complexe : à la fois catholique [2], protestante [3], rationaliste par l'indépendance capricieuse de sa pensée, platonicienne par l'idée qu'elle se fait l'amour [4], tous les courants doctrinaux de son époque si tourmentée, elle les a accueillis et amalgamés en elle. C'est ce qui donne à son œuvre un air mystérieux que je comparerais au sourire énigmatique que Clouet a noté dans les yeux de la princesse elle-même. Il n'est donc pas étonnant que de tous ceux qui se sont appliqués à étudier cette physionomie si complexe, les uns aïent été plus frappés de son air évangélique [5], les autres de sa piété presque orthodoxe [6]. Tous cependant ont remarqué avec quelle assurance elle substitue la foi intuitive à la foi raisonneuse des théologiens [7]; avec quelle indifférence dogmatique elle livre la direction de son âme à un évêque, catholique encore, et aux chefs des libertins [8]; et quel secret pen-

(1) SCHMIDT, *Les libertins spirituels*, p. 193-194.

(2) 3e livre des *Prisons*.

(3) *Comédie jouée à Mont-de-Marsan*: attaques contre les moines, le célibat, les pèlerinages dans l'*Heptameron*.

(4) Premier livre des *Prisons*, *cantiques spirituels* et dissertations qui terminent certains contes de l'*Heptameron*.

(5) A. LEFRANC, *Dernières poésies de M. de N.*, LXIX-LXX; HAUSER, *Revue crit. d'hist. et de litt.*, 1896, p. 512.

(6) SCHMIDT, *op. cit.*, préface. XIII.

(7) HAUSER, *Revue critique d'histoire et de littér.*, 1896, p. 513. La *Comédie jouée à Mont-de-Marsan* est curieuse à ce point de vue : la raison y sermonne l'ignorance, mais l'amour est plus grand que la sagesse et la raison.

(8) Marguerite eut d'abord pour directeur Briçonnet, et leur correspondance témoigne déjà d'un goût commun pour les idées et le style des libertins ; puis, elle donna asile en sa cour de Nérac à Gérard Roussel et à Pac; enfin, en 1543, elle reçut chez elle les chefs des libertins Pocque et Quintin : « La Royne de

chant l'a toujours inclinée vers « un mysticisme qui lui permettait de rester catholique, tout en lui laissant la liberté de ses convictions intimes (1) » et dont l'aboutissement était le panthéisme (2).

D'abord sa foi à l'immortalité semble avoir été par moment hésitante, si l'on en croit Bayle. Peut-être exagère-t-il et j'estime que la princesse a sur ce point subi seulement l'influence des discussions alors à la mode. Mais un texte de Brantôme plus curieux nous la présente comme partageant les rêveries des anabaptistes sur le sommeil temporaire des âmes après la mort.

Marguerite de Navarre, dans la *Comédie jouée au Mont-de-Marsan*, fait dire à la « mondaine » :

> J'ayme mon corps, demandez moy pourquoy :
> Pour ce que beau et plaisant je le voy;
> Quant à mon ame qui est dedans cachée,
> Je ne la puis toucher d'œil ny de doy,
> Ce m'est tout ung, point s'en suis empeschée.
> Ame soit ame à qui l'a bien cherchée
> Mon corps est corps, je le sens vivement (3).

La « sage » lui démontre que son corps n'est rien sans l'âme; la chair

> ... est la flute du chantant,
> Mais la voix qui en sort pourtant
> Ne vient pas de la chair mortelle (4).

Navarre... se plongeoit aux idolatries comme les autres... d'autant que Ruffi (Roussel) et autres semblables lui persuadoyent que c'estoyent choses indifferentes. Dont l'issue fut telle que finalement l'esprit d'erreur l'aveugla, aiant fourré en sa maison deux malheureux libertins, l'un nommé Quintin et l'autre Pocque » (BÈZE, *Hist. ecclés.*, I, p. 22; *Calvini opera*, éd. Brunswick, VII, prolegom., p. 23). En 1548, Pocque figure encore sur la liste de sa maison en qualité d'aumônier (TILLEY, *Litt. of french Renaiss.*, I, p. 103). E. Picot et Ch. Schmidt sont d'accord pour suggérer que les traités de Strasbourg et de Normandie dont nous avons parlé ont été composés pour Marguerite (E. PICOT, *op. cit.*, p. 67; SCHMIDT, p. XIII).

(1) SCHMIDT, *Les libertins spirituels*, préface, XIII; HUMBERT. *Origines de la théologie moderne*, I, p. 227. M. l'abbé Humbert y voit aussi peut-être un souvenir du mysticisme du pseudo Denys.

(2) A. LEFRANC, *Dernières poésies de Marguerite de Navarre*, préface, LXX

(3) *Comédie jouée au Mont-de-Marsan* (*Dernières poésies*, p. 66).

(4) *Ibid.*, p. 79.

L'extase et le songe lui sont, comme à Platon, des preuves de l'existence de l'âme (1).

Quand François I[er] mourut, sa sœur chanta son apothéose. Il devient Pan, le dieu des bergers. Et le berger Agapy chante :

Le corps vaincu, l'esprit victorieulx
De crainte et mort droict aux cieulx s'envola :

La bergère Amarissime (Marguerite) lui répond :

Seure je suis que son esprit
Regne avec son chef Jesus-Christ
Contemplant la divine Essence.

Et Paraclesis reprend à son tour :

Pan n'est poinct mort, mais plus que jamais vit
Avec Moïse et Jacob et David,
Et sont es cieulx parlans de bergerie.
Pan est vivant, encores je vous dictz
En ces beaux champs et plaisans paradis
....
Vostre doux Pan est en son vray repos
Voire et va comme l'espouse à l'espoux
Au grand Pasteur reduict en son vray estre (2).

Marguerite croit donc à l'immortalité. Mais les anabaptistes y croyaient aussi, à leur façon, et les padouans y croyaient de leur côté, à cause de la révélation et en criant bien haut que ce dogme est indémontrable. N'est-ce pas cette double influence que l'on peut noter dans les récits qui suivent de Brantôme ? : « Ceste reyne souloit souvant dire aux uns et aux autres qui discouroyent de la mort et de la béatitude éternelle, par amprez : « Tout cela est vray, *mais nous demeurerons si long-temps morts en terre avant que venir là* ! (3) ». — Le même Brantôme nous fait penser « qu'elle n'avait point sur la nature de l'âme les idées qu'un vrai philosophe doit

(1) *Ibid.*, p. 78 et suiv.
(2) *Comédie sur le trépas du Roy* (*Dernières poésies*, p. 44-59).
(3) BRANTÔME, *Dames illustres*, éd. Lalanne, VIII, p. 122.

avoir [1] ». Il raconte en effet « que une de ses filles de chambre qu'elle aymoit fort, estant près de la mort, elle la voulut veoir mourir; et tant qu'elle fut aux abois et au rommeau de la mort, elle ne bougea d'auprès d'elle, la regardant fixement au visage que jamais elle n'en osta le regard jusques aprèz sa mort. Aucunes de ses dames plus privées luy demandarent à quoy elle amusoit tant sa veue sur ceste créature trespassante, elle respondit qu'ayant ouy tant discourir à tant de sçavans docteurs que l'âme et l'esprit sortoient du corps aussitost qu'il trespassoit, elle vouloit veoir s'il en sortiroit quelque vent ou bruit ou le moindre résonnement du monde, au déloger et sortir, mais qu'elle n'y avoit rien apperçeu... Et adjousta que si elle n'estoit bien ferme en la foy, qu'elle ne sçauroit que penser de ce deslogement et département du corps et de l'âme: mais qu'elle vouloit croire ce que son Dieu et son Eglise commandoient sans entrer plus avant en autre curiosité... [2] ».

On peut hésiter sur l'explication de ces détails : au contraire c'est certainement à l'influence des libertins qu'il faut rapporter le mysticisme à tendance panthéistique de son esprit. M. Parturier l'a démontré dans la *Revue de la Renaissance* [3] en comparant les idées religieuses de Marguerite, telles que nous les livrent ses dernières poésies, avec les idées des libertins dont on vient de voir l'exposé. Son Dieu est le Tout incompréhensible de Eckart :

Ce Tout est tel qu'on ne le peult comprendre ;

en face de lui la créature n'est que néant, ou selon l'expression

(1) BAYLE, *Diction*, art. Marg. de Navarre, rem. L.

(2) BRANTÔME, *Dames illustres*, VIII, p. 124-125.

(3) *Les sources du mysticisme de Marguerite de Navarre à propos d'un manuscrit inédit* par E. PARTURIER, *Revue de la Renaissance*, 1904, pages 1-16 et 49-62. Je résume ici ce travail. On y trouvera le développement des idées qui suivent avec des textes abondants à l'appui. J'ai signalé en note quelques autres citations. Voir aussi BRUNETIÈRE, *Hist. de la littér. française classique*, I, p. 168, et A. LEFRANC, *Les idées religieuses de Marguerite de Navarre* dans *Bulletin de la Société d'hist. du protestantisme français*, 1897, page 16.

des spirituels relevée par Calvin, elle n'est que le Cuyder c'est-à-dire un fantôme, un rien :

> Or suis-je rien, s'il est celuy qui est (1).

Le monde est une émanation de Dieu et en garde le reflet. Chaque créature tend à retourner à lui par l'ascèse et la gnose

> Par qui au Tout le Rien fait son retour.
> Ame qui as ce parfait Rien trouvé,
> Cours à ton Tout, plus ça bas ne differe (2).

C'est l'Esprit et non la science qui guide l'âme dans ce retour à l'Un et c'est là tout le plan des *Prisons* de Marguerite; on obtient ses lumières par l'anéantissement du moi et par l'Amour (3) par le dédain de la vie active et en s'adonnant à la contemplation, spécialement à celle de la Passion, tant recommandée par les mystiques du XIVe siècle : Tauler, Suso, Eckart. Lorsque l'âme a été ainsi illuminée par la gnose et qu'elle est arrivée à s'absorber dans le Tout, elle est libre :

> Ou est l'Esprit, là est la liberté.

Si les libertins ont fourni à Marguerite un système théologique assez large pour s'accommoder à ses fantaisies dogma-

(1) Cf. CALVIN, *Contre la secte... des libertins*, III —

> Seigneur, Cuyder a voulu entreprendre
> De ta hauteur, sens et puissance entendre
> ....
> Mais il auroit besoing premier d'apprendre
> Que c'est de luy,..
> Lors trouveroit que s'il est, il est Riens.
> (*Oraison de l'âme fidèle*, I, p. 78).

(2)
> O Adan mort, o Jesus-Christ vivant;
> O morte chair, o Cuyder mis au vent;
> O povre Rien, jusqu'au Tout eslevé!
> (*Oraison de l'âme pécheresse*, I, p. 101).

Sur l'opposition du Cuyder ou Rien au Tout, voir encore *Chansons spirituelles*, III, p. 139; *Umbre*, IV, p. 263.

(3)
> Mais quand à luy (Dieu) par amour est unie (l'âme)
> Si remply est son Rien d'un peu de Tout,
> Qu'à declarer ne peult trouver le bout.
> (*Miroir*, I, p. 64).

tiques, ne serait-ce point aussi à leur école qu'elle s'est formée une conscience si large et si accommodante ? Non pas que je veuille reprendre à mon compte les accusations ou les calomnies qu'on a émises sur sa vie privée. Mais tous les critiques, même ceux qui lui sont les plus favorables, sont obligés de reconnaître dans l'*Heptaméron* l'alliance un peu suspecte d'une morale prêcheuse et de récits assez hardis. On a beau lire les dissertations de dame Oysille sur l'amour platonique, on a beau se dire même que tous ces récits sont des faits divers du temps, que Marguerite a mis à les raconter plus de tact qu'il n'y en a dans les *Cent Nouvelles nouvelles* ou dans Rabelais, on reste un peu étonné que la dévote et religieuse princesse [1], dont les poésies nous disent l'élévation, se soit avisée, voulant pour se distraire nous raconter soixante-douze histoires, de nous raconter une quarantaine d'adultères. Je sais qu'une dizaine sont le fait de prêtres ou de « cordeliers ». Cela ne les rend pas plus édifiants. Ce goût du conte licencieux, elle n'a pas eu besoin de fréquenter les libertins pour le développer, il est vrai. Mais aussi ce que je trouve d'étonnant dans l'*Heptaméron*, ce n'est pas le choix des contes, c'est la prétention de l'écrivain à tirer de ces récits licencieux des conclusions morales. c'est l'opposition aussi entre ce livre et les autres écrits de la Princesse. Peut-être n'est-ce qu'une inconséquence ou déformation d'une conscience d'ailleurs religieuse par l'habitude de lectures trop libres. Mais la fréquentation des libertins a pu aussi être pour beaucoup dans cette perte du scrupule. Le libertin, arrivé à l'union parfaite avec le Tout, perd la notion du bien et du mal. Il réalise vraiment en lui cet amalgame que nous voyons en Marguerite d'un esprit religieux et d'une conscience peu délicate. La nature, l'instinct se trouve représenter pour lui la volonté divine et il y cède sans remords. Par une doctrine toute semblable, Marguerite veut que la femme suive la nature et fait de son refus un

(1) « C'étoit l'une des dames aussi devotieuses qu'on eust sceu veoir et qui avoit Dieu aussi souvant en la bouche et le craignoit autant » (BRANTÔME, VIII, p. 125).

vice : « C'est une gloire et cruaulté par qui elles esperent acquerir nom d'immortalité et ainsy se glorifians de resister au vice de la loy de nature (si nature est vicieuse) se font non seullement semblables aux bestes inhumaines et cruelles, mais aux diables desquelz elles prenent l'orgueil et la malice [1] ».

Telle qu'elle nous apparaît dans les livrets des libertins et dans les œuvres de Marguerite, la doctrine des libertins est relativement modérée. Sans doute ils sont schismatiques, mais leurs idées nous semblent bien moins dissolvantes que celles des libertins du XIVe siècle, dont certaines sectes aboutissaient à l'anarchie sociale et à l'immoralité. Ils admettent la valeur des Ecritures et la Rédemption par le Christ. Et pourtant ils rejoignent les libertins du moyen âge par plusieurs points; leur conception des trois époques du développement religieux, leur prétention d'être illuminés par l'Esprit, la déification des purs et l'impossibilité de pécher, leur interprétation mystique de l'Ecriture — sans parler de leur origine allemande — sont autant de points par où ils rappellent les célèbres disciples de Eckart. Mais nous soulevons là un gros problème, et il nous faut, avant de l'examiner plus à fond, rapporter la seconde série de documents qui prétendent caractériser leur doctrine.

Ce sont les traités de Calvin contre les libertins. Il y en a trois : le premier est de 1544 et vise, semble-t-il, les protestants libéraux ou anabaptistes; le second, de 1545, est manifestement dirigé contre les sectes anabaptistes très avancées et filles de mysticisme allemand : ce sont proprement les libertins spirituels; le troisième, de 1550, est moins spécial et vise toutes les sortes d'incrédules : ceux qui épris d'humanisme, dédaignent l'Evangile; ceux qui, confiants dans leur raison, méprisent la Révélation; ceux qui dégoutés des scandales des

(1) *Heptaméron*, IIIe jour, 26e nouvelle, éd. Janet, II, p. 233.

diverses Eglises et des discussions dogmatiques se sont séparés de toute confession religieuse [1].

Calvin classe les anabaptistes en deux catégories selon qu'ils reçoivent l'Ecriture ou la rejettent. Les premiers [2] ou modérés ont des théories communes avec les protestants sur la Cène, mais pour le reste ils les dépassent; ils réservent le baptême aux adultes, ne veulent pas reconnaître l'autorité des prêtres catholiques, ni des pasteurs protestants, excluent le chrétien des charges civiles ou militaires, tout usage d'armes étant diabolique, même celui de « glaive public ». Chose plus grave, ils reprennent sur la personne de Jésus-Christ les hérésies des manichéens et des marcionites, disant qu'il n'était pas un homme réel mais un fantôme et sur la nature et le destin de l'âme celle des Augustiniens [3].

L'autre secte est plus connue sous le nom de libertins ou encore de quintinistes, mais elle n'est, selon lui, qu'une branche plus avancée des anabaptistes [4]. Ceux-là sont les libertins qui lui avaient été signalés par les pasteurs du Nord et de l'Est [5]. Leur hérésie « née depuis vingts ans en çà » est tellement grave « qu'il n'y a homme de sain jugement qui y puisse penser sans en avoir horreur [6] ».

(1) Voici le titre de ces trois traités : 1° *Briefve instruction pour armer tous bons fidèles contre les erreurs de la secte des anabaptistes*, 1544; 2° *Contre la secte phantastique et furieuse des libertins qui se nomment spirituels*, 1545; 3° *Des scandales qui empêchent aujourd'hui beaucoup de gens de venir à la pure doctrine de l'Evangile et en débauchent d'autres*, 1550. Ce dernier traité est réservé, vu son importance, pour la fin de ce chapitre.

(2) C'est contre eux que Calvin écrit son premier traité. Il classe leurs erreurs en neuf articles, *Briefve instruction pour armer tous bons fidèles contre les erreurs de la secte des anabaptistes*, opuscules, p. 579-646, ou dans l'édition Brunswick, VII, p. 50-151.

(3) Voir plus loin l'étude sur cette dernière hérésie à propos de la *Psychopannichie* de Calvin.

(4) C'est pourquoi tout en leur conservant leur nom de libertins spirituels, nous les séparons des libertins décrits par Fumée et par Calvin dans le *De scandalis*. Notons cependant que Florimond de Ræmond semble les assimiler à ces derniers. Il en fait des « mocqueurs de toutes les religions », les appelle des « lucianistes » et leur prête comme leur évangile le *Livre des trois imposteurs* (*Naissance et progrès de l'hérésie*, p. 236).

(5) Il dit lui-même que c'est pour répondre à leurs vœux qu'il a composé cet opuscule (*Opera*, éd. Brunswick, VII, p. 152-274).

(6) *Contre la secte phantastique et furieuse des libertins qui se nomment spirituels*, I.

Ils ont bien des traits semblables et des doctrines communes à celles que nous avons relevées dans les traités publiés par MM. E. Picot et Ch. Schmidt. D'abord « ils ont un langage si estrange que ceux qui les oyent en sont estonnés du premier coup [1] ». « Ils gazouillent, dit-il plus loin, tellement qu'on n'y entend quasi non plus qu'au chant des oiseaux [2] ». Eux aussi interprètent allégoriquement l'Ecriture [3]. Ils sont doubles, catholiques en apparence « pour ce que... toutes choses externes sont en la liberté du chrestien [4] » et dissimulant leur incrédulité réelle. Comme les premiers encore, ils vivent sous le règne de l'esprit, en parlant à tout propos [5]. Quant au Christ ils recourent à la distinction entre le Christ historique et le Christ spirituel. Le premier n'est qu'un « phantosme » dont ils magnifient la vertu, mais dont ils nient la mission redemptrice; il a été « comme un patron seulement auquel nous contemplons les choses que l'Escriture requiert à nostre salut ». Tout ce qu'il a fait et souffert « n'est qu'une farce ou une moralité jouée sur un eschaffaud pour nous figurer le mystere de nostre salut [6] ». Mais maintenant les illuminés sont tous Christ, car ce qui a été fait en lui a été fait en nous [7].

Si par la partie modérée de leurs théories ils s'accordent avec les libertins de l'entourage de Marguerite, par les conséquences radicales qu'ils en tirent ils sont les successeurs des

(1) *Ibid.*, II. A la fin du traité (XXIV), Calvin donne plusieurs exemples de la façon de parler de Pocque et après chaque alinéa traduit en langage ordinaire. Je ne pense pas que ce soit un vrai sermon de Pocque, mais plutôt un pastiche.

(2) *Ibid.*, VII.

(3) « Ils l'ont convertie en allegories, cherchant des sens esgarez à travers champs, faisans d'un homme un cheval et cornes de lanternes d'une nuée » (*Ibid.*, VII). Ils tiennent « pour principe que l'Escriture prinse en son sens naturel n'est que lettre morte et qui occist et pourtant qu'il la faut laisser pour venir à l'Esprit vivifiant » (*Ibid*, IX).

(4) *Ibid.*, VIII.

(5) « Comme les curés de village font quelque fois servir un marmouset qui sera en leur paroisse à cinq ou six sainctz pour avoir autant d'offrandes diverses » (*Ibid.*, XI).

(6) *Ibid.*, XVII.

(7) Calvin s'amuse de ces idées en racontant des histoires arrivées à Quintin dans le patois picard du chef des libertins (*Ibid.*, XVIII).

sectes mystiques du moyen âge [1] et spécialement des frères du libre-esprit. Déjà l'idée qu'ils se font de Jésus-Christ et de la Rédemption a son origine dans la philosophie de Jean Scot Erigène. Pour eux comme pour lui Jésus n'est plus qu'un symbole et un modèle de l'homme racheté par son accès au divin. Mais pour participer à la vie divine l'homme n'a plus besoin des mérites du Christ ni de la grâce : « les mystères de la religion disparaissent devant l'explication rationnelle. L'abîme qui séparait le créateur de la créature, Dieu et la nature, se comble à tout jamais..., il n'y a point de médiateur entre Dieu et l'homme, l'homme n'a qu'à prendre conscience de soi pour trouver Dieu...; l'intermédiaire traditionnel entre la divinité et le chrétien, l'Eglise, perd ses privilèges et sa dignité : tout homme est égal au Christ [2] ».

La liberté que leur donne l'esprit est complète et ne connaît pas de loi, pas même celles de la morale, selon Calvin : « Mais après avoir ainsi exumé leurs hauts proèmes ils tombent incontinent en cest abysme d'induire le monde à une vie brutale sans rien discerner », et la liberté qu'ils promettent est absolue, comme si l'homme « n'estoit subjet à la loy ni raison [3] » Pires en cela que les manichéens, ils suppriment toute purification préparatoire à la vie parfaite, ils se contentent de « fermer les yeux pour ne plus discerner entre le bien et le mal et endormir leur conscience afin de n'avoir plus nulle crainte de l'enfer, et alors ils sont plus netz que anges [4] ». La passion étant sainte, ils proclament le « mariage spirituel », c'est-à-dire

(1) Nous avions d'abord préparé un chapitre spécial sur ces sectes du moyen âge où nous voyons la source des doctrines que nous examinons en ce moment. Mais comme il nous est impossible d'en suivre ici le développement depuis le XIV[e] au XVI[e] siècle, il nous a paru plus simple d'indiquer seulement les rapprochements qui s'imposent. Pour une étude plus ample, voir DELACROIX, DU PLESSIS D'ARGENTRÉ, *op. cit.*; Florimond DE RÆMOND, *Naissance et progrès de l'hérésie*, chap. II; DU PRÉAU, *Elenchus hæreticorum*, p. 253-254 (ne fait que résumer Calvin); PERRENS, *Les libertins au XVII[e] siècle*, introduction; *Encyclopédie des sciences religieuses de Lichtenberger*, art. libertins (par Ch. DARDIER, 1880).

(2) DELACROIX, *Essai sur le mysticisme allemand*, p. 30-31.

(3) *Contre la secte phantastique des libertins*, II, p. 649.

(4) *Ibid.*, III.

l'union libre [1] : les « saints » étant tous frères, ils établissent le communisme [2].

Dieu en effet, pour les libertins de Calvin comme pour les disciples d'Eckart, est l'auteur de tous nos actes et les sanctifie tous : « Ceste grosse touasse de Quintin se trouva une fois en une rue où on avait tué un homme : il y avait là d'aventure quelque fidele qui dist : Helas ! qui a faist ce mechant acte ? Incontinemment il respondit en son picard : Puy que tu le veu savoir cha esté my. L'autre comme tout estonné, luy dit : Comment seriez-vous bien si lasche ? A quoy il replica : Che ne suis-je mye, chet Dieu. Comment ? dict l'autre : Faut-il imputer à Dieu les crimes qu'il commande estre punis ? Adonc ce pouacre degorge plus fort son venin, disant : Ouy, chet my, chet Dieu. Car che que ty ou my foisons, chet Dieu qui le foit et che que Dieu foit nous le foisons, pourche qu'il est en nous [3] ».

Ainsi pensaient les bégards hétérodoxes : « La perfection affranchit l'âme de toute loi, de toute obéissance..., aussi peut-elle donner au corps ce qui lui plait; nul péché, nul défaut ne saurait l'atteindre... Dieu veut ce que la nature demande [4] ». On devine ce que pouvaient produire de pareilles théories. Tandis que certains groupements de bégards et les ortlibiens arrivent à une vie contemplative très pure, absorbés par la contemplation intérieure et perdus dans le « néant divin », les autres, les frères du libre-esprit surtout, s'abandonnent sans remords à tous les caprices de la chair. « L'instinct est une volonté supérieure que son apreté même consacre, un

(1) *Ibid.*, ch. XXI. Comparer Florimond de Ræmond. *Naissance et progrès de l'hérésie*, ch. II, p. 148-149. « Il y en a qui se nomment les libres :... ce sont ceux qui disent le mariage estre spirituel et mettent les femmes en commun, avec ceste brutale opinion que ce meslange est sans peché... Ces libres enseignent que toute femme doit accorder par charité ce qu'un homme de sa religion lui demande, lors qu'Inspiré de Dieu, il luy dit : mon esprit convoite ta chair ». Florimond de Ræmond les compare aux gnostiques et aux nicolaïtes.

(2) *Contre la secte phantastique... des libertins*, XIII.

(3) *Ibid.*, ch. XXII.

(4) DELACROIX, *op. cit.*, ch. IV. M. Delacroix constate que pour les sectes du XIVe siècle en question cette liberté vaut aussi contre la propriété, comme chez les libertins de Calvin.

dieu de chair qui s'apaise dans la chair...; son énergie tourmentée et insatiable figure la spontanéité créatrice... On peut impunément prêter obéissance à ses désirs, se laisser aller à toutes les mollesses, à toutes les pervérsités, Le corps ne pèche point [1] ».

C'est qu'au fond cette identification de Dieu et de l'homme repose sur une conception panthéiste du monde. Le manichéisme avec ses deux principes; le monde et les créatures qui ne sont rien que le « cuider » et Dieu qui est tout, l'âme parcelle du tout réintégrée dans le tout et ainsi divinisée par l'initiation à la gnose, la vie future consistant dans l'absorption de l'âme en la divinité en sorte que l'enfer et tout espoir de récompense personnelle disparaît, tel est le fondement de leur doctrine [2]. Et Calvin leur trouve des ancêtres chez Cerdo, Marcion, les gnostiques, les sectes de Valentin et d'Appelles, les manichéens. Et en dernière analyse, c'est bien là qu'est leur origine; mais plus près d'eux, Amaury de Bène au XIIIe siècle et Eckart au XIVe avaient transformé les idées d'Erigène « en une religion populaire à forme panthéis-

(1) DELACROIX, *op. cit.*, ch. VI, p. 65.

(2) « Quant à Dieu et à la substance des ames, combien qu'ilz ne parlent pas du tout comme les manicheens, toutefois ce qu'ilz babillent entre leurs dens revient là : il n'y a qu'un Dieu qui est Dieu et de l'autre costé, le monde; que toutes creatures ne sont rien sinon que l'esprit de Dieu, estant aux hommes, les maintient jusqu'à ce qu'il s'en retire ; et ce qu'ilz ont outre cela n'est que monde ou Sathan ou rien. Si un homme est de leur secte, ilz le font Dieu, disans que son ame est l'esprit de Dieu, sinon ilz n'en tiennent compte, non plus que d'un cheval, pource qu'il n'y a en luy que le monde, qui n'est rien. Que si on les poursuit au vif, on trouvera qu'ilz bastissent tous leurs songes sur le fondement des manicheens touchant les deux principes... Tout ce que les chrestiens tiennent de la vie eternelle et de la resurrection ne leur est que fable car leur fantasie est que l'ame de l'homme. qui est Dieu. s'en retourne à soymesme quand ce vient à la mort : non pas a fin qu'elle vive comme ame humaine, mais que Dieu vive comme il a faict dès le commencement » (*Contre la secte... des libertins*, IV; cf. *ibid.*, XII). « Ilz se mocquent de toute l'esperance que nous avons de ressusciter, disent que ce que nous attendons est desjà advenu... : que son ame (de l'homme) n'est que l'Esprit immortel qui est toujours vivant au ciel : et que Jesus-Christ par sa mort a aboly le cuider.... qu'il ne reste plus rien après que le cuider est aboly et qu'il suffist que l'esprit s'en retourne à Dieu en partant du corps. Car adonc,... il est en son droit lieu et en sa perfection » (*Contre la secte phantastique... des libertins*, XXIII).

tique [1] », faisant de Dieu l'Etre un sans personnalité [2], sans conscience même du monde, et de l'âme une émanation éternelle et inséparable de Dieu [3], de la vie religieuse la compréhension directe, sans prière, sans rites, sans intermédiaires d'aucune sorte, du divin par l'âme humaine, remplaçant l'autorité par la spontanéité et l'Eglise par la gnose [4], traitant de mythes les récompenses et les peines de l'autre vie [5].

Le seul rapprochement des théories libertines et des rêveries mystiques suffirait à répondre à la thèse de M. Jaujard. M. Jaujard ne veut juger les libertins que d'après les opuscules publiés par M. Schmidt et il en conclut qu'ils n'ont jamais professé la doctrine panthéiste et immorale que leur attribue Calvin. Ces accusations, dit-il, « sont dues à la seule exagération du réformateur de Genève [6] » qui a tiré de leurs doctrines connues des conséquences antisociales et immorales, logiques, mais auxquelles ils ne songeaient pas [7]. Il faudrait donc croire que Calvin a inventé toutes les horreurs qu'il leur prête et qu'il les a ainsi calomniés ? Comment expliquer alors que ces théories s'accordent si bien avec les pratiques des sectes répandues sur le Rhin et dans les Pays-Bas d'où ils viennent ? Comment expliquer les scrupules de Calvin qui ne se résout à les attaquer que sur la prière réitérée des « bons

(1) DELACROIX, *op. cit.*, ch. II et VII.

(2) Voir sur ce sujet les belles pages de M. DELACROIX, *op. cit.*, ch. VII : Dieu est indéterminé, il est l'indétermination même, le néant si l'on peut dire, en ce sens que son Etre est au-dessus de toute détermination de l'Etre et de l'Etre lui-même : « La divinité ne connaît rien et ne se connaît pas soi-même : toute différence s'efface en elle, toute distinction d'être ou de personne s'évanouit ; sa pureté absolue ne se trouble point. Elle est un désert silencieux où rien ne murmure ni n'apparaît ; éternellement ensevelie dans les ténèbres, elle y dort un grand sommeil et ne songe pas » (page 175). Voir aussi tout le livre de JUNDT, *Histoire du panthéisme populaire au moyen âge et au XVIe siècle*, in-8°, Strasbourg, 1875. Sur ce Dieu-Néant, voir la théorie des premiers gnostiques dans Mgr DUCHESNE, *Les origines chrétiennes*, p. 147 (système de Basilide), *Hist. anc. de l'Eglise*, I, p. 170, note.

(3) DELACROIX, *op. cit.*, ch. VII, *passim*.

(4) « L'homme n'a plus qu'à prendre conscience de soi pour trouver Dieu » (DELACROIX, *op. cit.*, p. 29).

(5) *Ibid.*, ch. II.

(6) JAUJARD, *Essai sur les libertins spirituels*, préface, p. 5.

(7) *Ibid.*, ch. V, Les libertins et Calvin.

fidèles » et « pour le salut de beaucoup de povres ames [1] ? ». Ces libertins, il les connaît par les rapports des pasteurs du Nord et de l'Est, par Valerand Poullain, par le « saint martyr de Jésus-Christ », Estienne de la Forge [2], et nous avons dit avec quelle terreur ils les lui ont signalés : se sont-ils aussi trompés ? Il a reçu chez lui Ant. Pocque lui-même et lui a refusé des lettres de recommandation [3] ; il a disputé contre Quintin [4]. Avant même l'arrivée des chefs des libertins, Genève a vu accourir des Pays-Bas plusieurs de leurs disciples et c'est Calvin qui, au témoignage de Bèze, « les seut si bien et heureusement manier en dispute publique... que dès lors la race en fut perdue en ceste eglise [5] ». Dès lors pourquoi traiter Calvin de calomniateur, afin de sauver la réputation des quintinistes [6] ? Il est un moyen facile d'accorder les témoignages fournis par les libertins et les accusations de leur adversaire : outre que leur habitude de dissimulation nous permet de supposer qu'ils n'écrivaient pas tout ce qu'ils disaient, on peut distinguer, avec Calvin et avec tous leurs historiens, plusieurs sectes [7], les unes tout près du protestantisme, les autres versées dans l'illuminisme, mais contraignant la liberté spiri-

(1) *Contre la secte... des anabaptistes*, début (*Opuscules*, p. 579). Il expose les mêmes scrupules dans sa lettre à Marguerite de 1545, *France protestante*, 2e édit., III, p. 588-589; *Calvini opera*. XII, p. 66.

(2) *Contre la secte... des libertins*, IV, XIII. Et. de la Forge fut brûlé en 1535, après l'affaire des Placards.

(3) *Ibid.*, IV.

(4) *Ibid.*, VII.

(5) Cité par DOUMERGUE, *Calvin*. II, 242.

(6) VIRET (*De ministerio verbi*) estime aussi qu'ils font revivre les gnostiques et les valentiniens. BULLINGER (*Contra anabaptistas*. lib. II) dit qu'ils font Dieu auteur du péché (d'après DU PRÉAU, *Elenchus hereticorum*, p. 253-254). Ces témoignages confirment ceux de Calvin.

(7) Florimond de RÆMOND en a essayé une classification (*Naissance et progrès*,... p. 150 et suiv.). En voici le résumé : les purs, qui ont effacé dans le *Pater* la prière : Pardonnez-nous nos offenses, croyant qu'ils ne peuvent plus pécher; — les taisans, qui ne veulent pas dire leur religion; — les séparés, qui vivent en ermites; — les prians, — les ravis, dont le seul nom est un programme; — les libres, qui professent la communauté des femmes et réhabilitent la passion; — les muntzériques, qui ne croient pas à l'humanité de Jésus-Christ; — les adamites (cf. BAYLE, art. Adamites, Picards, Turlupins); — les davidiques, disciples de David George ou Joris; — les déistes ou antitrinitaires, disciples de Servet; — les orebites, qui niaient la filiation éternelle du Christ; — enfin, les quintinistes (p. 236).

tuelle par la pratique de l'ascétisme le plus rigoureux, les autres enfin, par une issue contraire mais aussi logique, retombant des hauteurs de mysticisme spéculatif dans le culte de la chair : « qui veut faire l'ange fait la bête [1] ».

Ainsi par la même contrariété apparente nous pouvons expliquer comment les doctrines mystiques les plus élevées arrivent en fait au même résultat dogmatique que le culte le plus sévère de la Raison [2]. Le but en effet de la discipline mystique, c'est l'union directe de l'âme à Dieu et le premier résultat, la suppression de tous les intermédiaires traditionnels. La contemplation de l'Etre où s'absorbent les gnostiques leur fait vite supprimer l'individualité de Dieu, et l'autorité qu'ils prêtent à leur méditation rend inutile toute révélation. Surtout un pareil état d'esprit me semble être le dissolvant le plus fort de tout dogme précis, et de toute église constituée : « En un pareil système, conclut M. Lichtenberger, il semble en bonne logique qu'il n'y ait plus de place pour les dogmes chrétiens [3] ». L'individualisme, c'est-à-dire la raison et même la sensibilité de chacun, se substitue à l'autorité. N'est-ce pas Jean Scot Erigène — « le patriarche des libres penseurs et des panthéistes » — qui proclamait que « toute autorité qui n'est pas avouée par la raison est sans valeur » tandis que « la raison, invinciblement appuyée sur sa propre force, n'a besoin de la confirmation d'aucune autorité [4] » ? Et voilà comment les mystiques rejoignent les rationalistes et comment Calvin a pu donner le même nom de libertins aux descendants du suave Eckart et du doux Tauler et à ceux du grave Aristote.

(1) Pour l'histoire de ces sectes variées et que l'avènement de la Réforme a multipliées sans cesse, nous ne pouvons l'entreprendre ici; on en trouvera les éléments dans BOSSUET, *Histoire des variations*, XI; *Du Plessis d'Argentré*, 1er vol., *passim* et surtout le livre de M. DELACROIX que j'ai tant cité; et BUISSON, *Castellion*, II qui montre bien la logique qui unit l'anabaptisme à l'esprit de la Réforme.

(2) « Rationalisme et mysticisme au moyen âge tendent également à l'unité moniste. De là vient qu'à cette époque le mysticisme exerce sur le dogme une influence non moins redoutable que la critique rationnelle. De là vient qu'en France, mysticisme et panthéisme sont plus d'une fois des termes synonymes » (Ab. LEFRANC, *Revue des cours et conférences*, 1910-1911, 1er vol., p. 101).

(3) *Revue des cours et conférences*, 19 mai 1910, p. 442.

(4) Cité par M. A. LEFRANC, *Revue des cours et conférences*, 14 juillet 1910, p. 818.

CHAPITRE XI

Les « Achristes ».

I. Protestants libéraux : les « Dormants ». — II. L'antitrinitarisme : Servet et ses disciples français. — III. Celse et Julien. — IV. L'évhémérisme : sources antiques et italiennes. Développement en France. — V. Conclusion du rationalisme théologique : la lettre de Fumée (1542) et la réponse de Calvin (*Traité des Scandales*, 1550). Conclusion de la première partie.

I

Quand Calvin luttait si vigoureusement contre les libertins [1], il était certes sincère; pourrait-on dire qu'il était logique? A son point de vue, oui, puisque son œuvre a été précisément d'imposer un *credo* défini et une règle de foi fondée sur la Révélation aux intelligences éprises d'individualisme et de raison. Il sauvegardait ainsi un minimum de dogmes sans lesquels il n'y avait plus de Révélation, et il les imposa avec d'autant plus d'âpreté qu'il avait réduit ses exigences doctrinales à la limite du christianisme.

Mais la partie du monde protestant qui s'agitait en dehors de son influence était allée d'un bond aux extrêmes et l'Allemagne avait vu naître du luthéranisme ou renaître à son

(1) La lutte continua après 1550. C'est évidemment un libertin que ce Hollandais qui soutenait que « tout le christianisme institué par Jésus lui-même consistait à aimer Dieu et son prochain », excluant toutes les cérémonies du culte et toute prière. Calvin écrivit contre lui la *Response à un certain Hollandais, lequel sous ombre de faire les chrestiens tout spirituels leur permet de polluer leurs corps en toutes idolatries*, Genève, Crespin, MCLXII. Il y rappelle que, en plus de l'amour, la révélation impose la foi, la prière, l'observation des commandements (*France protestante*, III, p. 615-616).

souffle une infinité de sectes nettement antichrétiennes ou antisociales, dont l'éclosion soudaine marqua pour les yeux clairvoyants le terme dernier du mouvement de la Réforme : le rationalisme. Autour de Calvin lui-même la multitude n'accepte pas toujours son autorité, ni celle des pasteurs : « Nous avons l'Evangile, disent-ils, et nous savons lire nous aussi. Qu'avons-nous besoin de vous [1] ? ». Ils n'ont pas brisé avec le pape pour en retrouver un autre en Calvin ou tel réformateur [2].

Et c'est ceux-là qui avaient raison et comprenaient le mieux le sens de la Réforme contre les chefs de la Réforme eux-mêmes. Le libre examen était le principe commun de la Réforme et du rationalisme de la Renaissance; appliqué à la critique des textes sacrés avec la même rigueur et la même méthode qu'aux textes profanes, il devait tuer l'interprétation traditionnelle [3]. L'aboutissement de cette méthode devait être de retrouver sous les rites particuliers du catholicisme la formule la plus générale de la religion : le déisme. C'est ce que marque excellemment M. Lecky : « Il n'y a certainement jamais eu un mouvement qui, dans ses derniers résultats, ait contribué aussi largement que la Réforme à l'émancipation de l'esprit humain de toutes les terreurs superstitieuses. Il

(1) Frenum prorsus excussit multitudo quæ assueta est et educata propemodum ad licentiam : quasi auctoritatem pontificiorum frangendo vim verbi sacramentorum et totius ministerii evacuaremus. Nam clamant : Teneo satis Evangelii, ipse scio legere, quorum mihi tua opera ? Prædica volentibus audire, deferas eisdem optionem amplectendi quod velint (Capitan à Farel, de Strasbourg, juill. 1538, HERMINJARD, V, p. 728).

(2) « Quid animi vero putas, Calvini, inesse in tali viro (Carlostadt) nisi quod hac ratione quidquid prius vindicavit in munere ecclesiastico sibi Papa, illud ipsum quisquis illa tandem, conatur vindicare magistratui » ? Oswald Myconius à Calvin, 10 février 1542, HERMINJARD, VII p. 421. On trouve assez souvent cette plainte dans la correspondance des réformés. Voir notamment, HERMINJARD, VII, p. 1094.

(3) SAISSET, art. sur Servet dans *Revue des Deux-Mondes*, XI (1848), p. 596, 618 et 847; BAUDRILLART, *Egl. Cath. Renaiss. et Prot.*, p. 50; LECKY, *Rising... of rational.*, I, p. 58 : Il manquait cette conviction (au début du protestantisme) que les lois de la raison peuvent être appliquées avec la même impartiale sévérité à toute question théologique aussi bien qu'à toute autre forme de raisonnement (*ibid.*, I, p. 175). Pour l'évolution du rationalisme au sein du protestantisme, voir BAUDRILLART, *op. cit.*, p. 376 et suiv. M. Buisson montre fort bien aussi comment l'illuminisme est l'aboutissement du libre examen pour certaines natures (CASTELLION, II, p. 144-145; HAUSER, *Humanisme et Réforme; Revue Hist.*, 1897).

a formé une multitude d'églises (1) dans lesquelles l'esprit de scepticisme tempéré et adouci qui a été longtemps une source d'anarchie peut s'étendre en liberté et s'allier avec l'esprit de l'ordre. Il a rejeté une immense partie des conceptions dogmatiques et rituelles qui avaient à la fin recouvert le champ entier de la religion et il a rendu possible le mouvement continu par lequel la théologie a depuis lors évolué vers la morale. Surtout, il a diminué le pouvoir du clergé et ainsi préparé la voie à la sécularisation générale de l'esprit européen qui est la marque la plus caractéristique de la civilisation moderne (2) ». Avant l'historien du rationalisme, les contemporains mêmes de la Réforme l'avaient bien senti. Le 9 mars 1544, le pasteur Valerand Poullain dont on a vu le zèle entre les spirituels se justifie près de Calvin de ce qu'il laisse les réformés fréquenter les réunions catholiques dans les paroisses où le nouveau culte n'est pas organisé régulièrement. Calvin est sévère sur cet article et voudrait qu'on rompe tout commerce avec « l'idolâtrie ». Mais Poullain est plus coulant : « Je les laisse, dit-il, parce que je crains qu'ils ne deviennent absolument athées comme je l'ai déjà remarqué pour la plupart (3) ». Dolet, également hostile au catholicisme et au protestantisme, constate que ce dernier a ruiné la religion (4). Postel fait de Luther le père non seulement des sectes avancées nées de sa doctrine, mais même des « impies et épicuriens » et juge les évangélistes aussi dangereux que les mahométans (5). Fontaine voit dans le luthéranisme un intermédiaire naturel entre la piété et

(1) La multiplicité des églises a fortement contribué à troubler les consciences au XVIe siècle. « De tel changement en religion vient le doute entre le petit peuple, du doute la variation, de la variation l'incertitude de ce qu'il doit croire, de l'incertitude une malheureuse fin, qui est de croire que la religion ne consiste qu'en opinion, dont s'ensuit après l'athéisme » (Marillac, cité par DESJARDINS, *Sentiments moraux au XVIe siècle*, p. 58-59). En France, particulièrement, les guerres religieuses furent désastreuses à ce point de vue. Voir entre autres témoignages celui de CASTELNAU, *Mémoires*, année 1563.

(2) LECKY, *Rising... of Rat.*, I, p. 57-58 autres textes, I, p. 364-365; I, 175 et suiv.

(3) Idque adeo faciebam, quod vererer ipsos omnino fieri ἀθέους, quod jam in plerisque perspexeram (HERMINJARD, *Correspond.*, IX, 1334, p. 179). Ἄθεος pour V. Poullain, veut dire, vraisemblablement, non pas *sans Dieu*, mais *sans religion*.

(4) *De imitat. ciceroniana* (1535). Traduit dans *France protestante*, V, p. 423. J'ai donné le texte latin plus haut, p. 125, note 1.

(5) *De Alcorani... concordia*, p. 18, 76, 111 (1543).

l'athéisme [1]. Montaigne, enfin, loue Bunel de sa prévoyance lorsqu'il devinait « par discours de raison que ce commencement de maladie declinerait rapidement en un execrable atheisme », le « vulgaire » étant par nature porté à étendre à tous les dogmes les principes de critique individuelle et de négation qu'on lui a fait exercer sur quelques-uns [2].

Il n'est pas étonnant après cela que Calvin ait passé une partie de sa vie à lutter contre ceux qui le dépassaient : contre les partisans de la mort témporaire de l'âme [3], contre les anabaptistes [4], contre les libertins, contre les antitrinitaires, contre les nouveaux ariens [5].

Une partie de ces luttes a été étudiée dans le chapitre consacrée aux libertins. Il nous faut ici ébaucher l'histoire des autres.

L'une des plus répandues, semble-t-il, et des plus curieuses parmi les sectes issues du protestantisme fut celle des augustiniens. Née en Bohême parmi les « vieux hussistes et récents anabaptistes », elle professait [6] que Jésus-Christ n'est pas encore au ciel corporellement, qu'il n'y sera qu'au jugement général, que, en conséquence, le ciel et l'enfer sont « clos et barrez » aux âmes et que les âmes des trépassés, en attendant le jugement, « dorment sans peine ny douleur ». Florimond de Ræmond, à qui nous prenons ces détails, assure que Luther lui-même professa cette hérésie dans son dernier ouvrage, le *De enarratione super Genesim* [7], et Garasse prétend même

(1) *Hist. cath. de nostre temps*, Paris, 1562, p. 194.

(2) *Essais*, II, XII, édit. Jouaust, III, p. 171-172.

(3) *Psychopannichie.*

(4) *Briefve instruction contre... la secte des anabaptistes* (1544). — *Contre la secte phantastique... des libertins* (1545), etc.

(5) Servet (1553), Blandrata (1568), Gentilis (1561), Stancari (1560). On trouvera le titre de ces ouvrages dans la *France protestante*, III, p. 603, 609, 612 (2e édit.), et dans BAYLE aux articles consacrés à ces écrivains.

(6) D'après Calvin, il y en avait de deux sortes : les uns admettaient que l'âme soit une substance, mais qui s'endort à la mort et perd la mémoire et le sentiment; les autres croyaient que l'âme n'est que le souffle de nos poumons et ne peut, par conséquent, subsister sans le corps, mais se réveillera avec lui (*Psychopannichie*, p. 32).

(7) *Histoire de la naissance... de l'hérésie*, p. 221-222; BAYLE (*Dict.*, art. Luther, Rem. DD) dit que Luther a, en effet, professé cette théorie dans sa jeunesse, mais qu'il la rectifia dans la suite.

que c'est pour combattre Luther que Calvin écrivit sa *Psychopannichie* [1]. Cette dernière assertion est fausse. L'hérésie des « dormeurs », comme les appelle Calvin, était répandue dans tous les groupements anabaptistes, aussi bien en France qu'en Allemagne et c'est devant l'extension que prenait cette erreur parmi les protestants de France et des provinces de l'Est que Calvin se décida à écrire son livre.

Il l'avait commencé « sur les bancs de l'Université d'Orléans [2] », on ne sait à quelle occasion. Peut-être les premiers libertins avaient-ils déjà propagé cette hérésie. Peut-être aussi Calvin avait-il d'abord entrepris de réfuter les rationalistes italiens plutôt que les rêveurs anabaptistes? Le livre ayant été remanié à plusieurs reprises, il est impossible de rien affirmer. En 1534, en tout cas, il était terminé. Mais Curione détourne Calvin de le publier, en lui représentant que la publication du livre va réveiller des querelles assoupies, et il lui conseille de choisir un sujet plus sûr pour édifier les fidèles [3]. Calvin remania son livre l'année suivante [4]. En 1536, il y fait une seconde préface (la première étant de 1534), peut-être en vue d'une édition qui n'eut pas lieu. Mais l'année suivante Caroli, alors pasteur à Lausanne, se mit à prêcher l'hérésie en Suisse. Calvin l'annonce à Mégander, le 20 février 1537 [5]. Viret, pasteur lui aussi à Lausanne, entreprend de

(1) Il cite d'autres textes plus graves de Luther : « Quos Leo Pontifex definivit articuli fidei de immortalitate animæ portenta sunt » (*Œuvres*, éd. de Virttemberg, 1551, art. XXII) et autres aux art. XXXI, XLI de l'édition de 1552. — GARASSE, *Doct cur.*, VII, 13, p. 878-879.

(2) *France protestante*, III, 548.

(3) W.-F. Capiton à J. Calvin à Bâle, de Strasbourg, fin 1534 (HERMINJARD, III, n° 490).

(4) Il écrit, en effet, à Fabri qui n'approuvait pas tout ce qu'y avait écrit Calvin, que Fabri a tort de juger son livre par le manuscrit qu'il a lu chez Olivetan, que le livre a subi de profonds remaniements (Sept. 1535, HERMINJARD, III, n° 527).

(5) Caroli était Français. Originaire de Rosay en Brie, docteur en théologie, prieur de Sorbonne, chanoine de Sens. C'est un des premiers prêtres français gagnés à la Réforme. Compromis dès 1524, nommé curé d'Alençon par Marguerite, il s'enfuit à Genève après l'affaire des placards. Voir sa vie dans HAAG, *France protestante*, 1re édit., III, p. 220; 2e édit., III, p. 770-775; ou dans DOUMERGUE, *Calvin*, II, ch. V, p. 252 et suiv.; HERMINJARD, IV, n° 611.

réfuter Caroli à deux reprises et la seconde fois pendant deux jours argumente contre lui (1). L'expansion de cette erreur est signalée sur d'autres points. A Metz notamment, en 1538, on noya deux hérétiques dans la Moselle et on en exila un troisieme. C'étaient trois anabaptistes rebaptisés, originaires l'un de Mouzon, près Sedan, l'autre de « Mont le Héry », le troisième de Lille, ce dernier « assez lettré et barbier ». Tous trois prêchaient le sommeil des âmes des défunts, y compris la Vierge Marie (2). Calvin s'émut. Bucer, qui l'avait jusqu'ici dissuadé, le presse de publier son livre. Le 1er octobre 1538 lui-même annonce à Antoine Pignet (2), pasteur à Ville-la-Grand, près Genève, et son ancien condisciple d'Orléans, qu'il va faire imprimer sa *Psychopannichie*. Ant. Pignet l'y exhorte (4). Tandis que Calvin se préparait à défendre l'immortalité, un scandale dont il dut avoir des échos se produisit à Neufchâtel. Une femme de la paroisse de Cornaux nia « la resurrection de Nostre Saulveur Jesus-Christ et de toutz les mortz, disant que l'ame des personnes mourait avec le corps et qu'il n'y avait nulle difference entre l'ame d'une beste et celle d'une personne ». On l'emprisonna à Neufchâtel ; le dimanche suivant, le pasteur prêcha sur la résurrection de Jésus-Christ et la nôtre et on obligea la paroissienne à crier merci dans l'Eglise (5). Calvin épouvanté lança sa *Psychopannichie* qui parut à Strasbourg en 1542 (6).

Calvin, après y avoir exposé la thèse qu'il va combattre, rejette tout aussitôt le concours des sages et des philosophes.

(1) 28 février-1er mars 1537. Récit dans une lettre de Megander à Bullinger (HERMINJARD, IV, n° 616).

(2) Calvin à Farel, HERMINJARD, V, n° 743; HUGUENIN, *Chronique de Metz*, p. 839, citée *ibid.*, note 12.

(3) HERMINJARD, V, 749.

(4) HERMINJARD, VI, 821.

(5) Lettre d'Ant. Thomassin au gouverneur de Neufchâtel (HERMINJARD, VIII, n° 1263. Voir aussi VII, p. 1050).

(6) *Vivere apud Christum, non dormire animis sanctos qui in fide Christi decedunt, assertio J. Calvini.* Argentorati, MDXLII. — 2e édition : *Psycopannychia qua refellitur quorumdam imperitorum error qui animas post mortem usque ad ultimum judicium dormire putant*... (*Ibid.*, 1545. Voir le titre complet dans *France protestante*, III, p. 548-549).

Il reconnaît que Platon « a bien traité » des facultés de l'âme et que « sur tous autres Aristote en a disputé fort subtilement ». Mais les philosophes, « comme ils ont accoutumé presque en toutes choses de discorder, aussi s'ebattent-ils grandement entre eux en cet endroit » et il est inutile de chercher à savoir d'eux la nature et la destinée de l'âme [1]. C'est à la Bible donc que Calvin va demander des arguments ou plutôt des assurances qui autorisent la foi des fidèles. C'est du reste en partie sur des textes des livres saints que les « dormeurs » s'appuyaient pour soutenir leur erreur.

En 1544, Farel prie Calvin de traduire en français son traité [2]. Calvin reprend la question et résume sa *Psychopannichie* à la fin de la *Briève instruction contre les anabaptistes*; mais la traduction française du traité parut seulement en 1558 [3] et elle n'est pas de Calvin lui-même. D'autres écrivains protestants s'inquiétaient aussi de l'immortalité. Nous ne voulons pas les étudier ici, puisqu'ils ne sont pas Français ; pourtant, il faut signaler le traité de Mélanchthon [4] qu'a lu Rabelais. Il renouvelle au début le débat entre l'entéléchie et l'endéléchie et prend partie pour l'entéléchie de Budé contre Cicéron [5]. Il consacre même huit pages à réfuter ce dernier. Puis une moitié du livre est remplie par des détails de médecine [6]; l'autre moitié étudie les facultés de l'âme [7]. Les dix dernières pages abordent la question de l'immortalité. Comme Calvin, il a recours aux textes scripturaires et dédaigne les

(1) *Psychop.*, p. 33. On reconnaît ici l'influence de la philosophie padouane.

(2) Lettre du 23 février 1544 (HERMINJARD, IX, p. 1332).

(3) Chez Conrad Badius sous ce titre : *Psychopannychie. Traitté par lequel est prouvé que les âmes veillent et vivent après qu'elles sont sorties du corps, contre l'erreur de quelques ignorans qui pensent qu'elles dorment jusques au dernier jugement. Par Jean Calvin. Nouvellement trad. du Latin en François*, MDLVIII, petit in-f° de 143 pages.

(4) *Commentarius de Anima Philip. Melanth.* (*sic*). Vitebergæ, MDXL.

(5) P. 22-29, notamment p. 25-29.

(6) P. 15 à 135.

(7) P. 136 à 238.

philosophes [1]. Curione aussi remplace Platon par saint Paul [2]. Mais, il ne fait guère que changer les noms. Il cite dans une première partie pêle-mêle, Démocrite, Pythagore, Platon, Cicéron et Aristote lui-même, « bien que des philosophes vulgaires (*plebeii*) et récents nient [3] » sa foi à l'immortalité. Mais il passe vite aux textes de l'Ecriture qui lui semblent plus sûrs.

Nous ne suivrons pas Calvin ni ses amis dans ces controverses toutes théologiques : la question ainsi posée sort du domaine de la philosophie. Mais si nous en envisageons les résultats, il apparaît que les rêveries des augustiniens ne purent qu'aider le rationalisme italien dans sa lutte contre le dogme de l'immortalité [4] et que Calvin et les protestants en général accordaient en matière religieuse beaucoup plus de poids à la foi et à la révélation qu'à la raison [5]. Cette défiance à l'égard de la philosophie était le résultat de l'extension du rationalisme padouan.

(1) Hæc dicimus ex cælestibus oraculis, non ex philosophorum disputationibus (*ibid.*, p. 254).

(2) Il part du texte suivant : Ipse Deus pacis vos totos emundet et integer spiritus vester, animaque et corpus sine crimine in adventu Domini Jesu Christi servetur (*I, Thessal.*, V, p. 23), où l'esprit est le *mens* des philosophes et l'âme, l'âme sensitive. (*C. S. Curionis de Immortalitate animorum oratio*, imprimé à la suite de l'*Araneus*, 1543.) Sur C. S., Curione, voir RODOCANACHI, *La Réforme en Italie*, I, p. 311-314.

(3) P. 105.

(4) Nous retrouverons de temps en temps l'hérésie des augustiniens. Servet semble l'avoir acceptée. Pour lui, l'âme est un composé de sang, de vapeur et des éléments simples (feu, air, eau) (*De Trinitate dial*., I, p. 225-226). Son état normal n'est pas d'être hors du corps comme l'ont cru les platoniciens « et comme beaucoup le croient encore », mais d'être unie au corps. Si bien que lorsqu'elle est privée de la chaleur corporelle, elle devient plus faible, et comme une ombre presque impuissante et endormie en attendant la résurrection des corps (*Ibid*., p. 229).

(5) Farel, exposant les études auxquelles il s'est livré avant d'aborder celle de l'Ecriture, dit : « cum Aristotele, ut plerique omnes fecere, christianus esse volui, ab arbore mala bonos ex se edere fructus sperans », HERMINJARD, *Correspond*., II, n° 204; datée de 1527. Voir quelques textes d'autres réformateurs dans BAYLE, *Dictionnaire*, art. Aristote, rem. Y.

II

Mais un danger plus grave menaçait la foi. Calvin avait entrepris de restaurer quelques dogmes du christianisme. Servet, plus hardi ou plus logique, entreprenait alors de restaurer tout le christianisme, selon le titre de son grand ouvrage [1]. Il en renouvelait la métaphysique à l'aide de Platon (le Platon des alexandrins et de Ficin), de la Kabbale, des mystiques dont il était l'élève, et tentait avant Strauss et Renan « une christologie philosophique, et qui plus est une christologie panthéiste [2] ».

Né en 1509, à Villanueva, en Aragon, il vint en France à dix-neuf ans et n'en sortit plus que pour mourir. Etudiant en droit à Toulouse de 1528 à 1530, il put y connaître Bunel, du Ferrier. Est-ce là qu'il connut Gribaldi qui, après la mort de Servet, soutiendra l'arianisme et l'antitrinitarisme [3] ? Il serait curieux de savoir lequel du professeur ou de l'élève a influencé l'autre. En 1530, Servet dut quitter Toulouse [4]. Oecolampade, Bucer, Capiton, Zwingle, tour à tour sondés, trouvèrent trop dangereux le jeune novateur. L'année suivante (1531), il publia à Bâle son livre *De Trinitatis erroribus* [1] et en 1532

(1) *Christianismi restitutio, totius ecclesiæ apostolicæ est ad sua limina vocatio, in integrum restituta cognitione Dei, fidei christi, justificationis nostræ regenerationis baptismi et cœnæ Domini manducationis. Restituto denique nobis regno celesti, Babylonis impie captivitate soluta et antichristo cum suis penitus destructo.*

(2) Saisset, art. sur Servet dans *Revue des Deux-Mondes*, XI (1848), p. 485 à 618 et 817 à 848. Sur Servet, voir aussi *Christ. Chr. Sandii Biblioth. anti-Trinitariorum*, Freistadii, 1689, où l'on trouvera la bio-bibliographie de tous les chefs du mouvement unitaire et socinien. L'article sur Servet est aux pages 6 à 15. — Sur son séjour en France, voir l'article de M. J. Baudrier, *M. Servet, ses relations avec les libraires et les imprimeurs lyonnais*, dans les *Mélanges Picot*, I, p. 41-56.

(3) Sur M. Gribaldi antitrinitaire, voir *Sandii Biblioth. antitrinit.*, p. 17-18.

(4) On sait que l'année suivante le parlement de Toulouse devait sévir avec rigueur contre les étudiants novateurs.

(5) *De Trinit. erroribus libri septem, per Mich. Serveto, alias Reves, ab Arragonia Hispanium.* Anno 1531, in-8°. — *Dialog. de Trinit libri duo. De justitia regni Christi capitula IV.* Basileæ 1532.

ses *Dialogues* sur le même sujet. Ces deux livres firent un tel scandale qu'il rentra à Paris et, changeant de nom, s'appela, de son origine, Michel de Villeneuve (1).

En 1533, il étudia la médecine sous Jean Fernel. Nous avons déjà trouvé Jean Fernel, platonicien lui aussi, comme Servet, très au courant des questions religieuses et sentant quelque peu l'hérésie. Puis, il professa au collège des Lombards. C'est à cette époque qu'il fit connaissance de Calvin et que pour la première fois leurs âmes fougueuses se heurtèrent. Sorti de Paris en 1538, il erra pendant trois ans à Lyon, Charlieu, Avignon, jusqu'à ce que l'archevêque de Vienne, Pierre Paulmier, le prît chez lui en 1541. C'est là que pendant douze ans, il composa son grand ouvrage. Avant de le publier, il voulut convertir Calvin à ses idées ; mais le réformateur avait son credo arrêté. Il vit bien que le système de Servet ruinait le christianisme au lieu de le restaurer; loin de donner les mains à l'extension de l'hérésie, il dénonça l'hérétique avec la ténacité que l'on sait, et quand Servet eut échappé à l'inquisition de Vienne, Calvin le fit condamner par celle de Genève.

Servet a attaqué d'abord le dogme de la Trinité (2) dans son premier et dans son dernier ouvrage. Il y soutient que les trois personnes ne sont que des manifestations de l'activité divine et prend place ainsi dans la lignée des disciples de Sabellius et des panthéistes du moyen âge (3). En 1542, dans les notes qu'il ajouta à une réédition de la Bible de Sante Pagnini, il s'attaquait aux prophéties et spécialement à celle par laquelle Isaïe annonce la passion de Jésus-Christ, d'après l'interprétation traditionnelle (4). « A ses yeux, les prétendues

(1) C'est sous ce nom que Calvin l'attaque dans le *De scandalis*.

(2) Voir Dide, *Servet et Calvin*, p. 84 et suiv.

(3) Voir le bel exposé des hérésies diverses que la Trinité et la divinité de Jésus Christ ont suscitées dans Saisset, *art. cité*, p. 598-605, et pour une étude plus approfondie Mgr Duchesne, *Histoire ancienne de l'Eglise*, I, ch. 17 et 22.

(4) Isaïe, LIII; Dide, *Servet et Calvin*, p. 59.

prophéties messianiques ne sont que le symbolique récit des réalités historiques. Cette simple observation bouleverse toute la science exégétique du moyen âge et de la Réforme à ses débuts (1) ». Mais, c'est surtout son livre *Christianismi restitutio* (1553) qui souleva contre lui toute la chrétienté et fit allumer son bûcher par la main de Calvin.

Il y va montrer après Paul de Samosate que Jésus-Christ est le Christ, le fils de Dieu, Dieu même, mais pas le Verbe. Il est le Christ, c'est-à-dire l'Oint. Ce titre, commun dans les Ecritures, ne comporte aucune idée d'un être surnaturel. On l'appliquait à des hommes; Jésus-Christ lui-même s'est dit homme et a approuvé la Samaritaine qui disait : Venez-voir l'*homme* qui m'a dit ce que j'ai fait (2). Ceux-là donc ont mal compris l'Incarnation qui ont fait du Christ un fantôme sans corps. Mais, par contre, les apôtres ne nous ont parlé ni de la Trinité, ni du Fils invisible du Père. Il est fils de Dieu pourtant, puisqu'il est engendré de Dieu et non de l'homme et Dieu est vraiment son père (3), puisqu'il a été engendré de sa substance par le Saint-Esprit. Mais s'il est fils de Dieu, il n'est pas fils du Père. L'ange en saint Luc le dit « fils du Très-Haut », annonce qu'il recevra « de Dieu » le trône de David ; il ne le dit point fils de la première personne de la Trinité (4). Il est le fils de Dieu, mais il n'est pas le Verbe, la seconde personne de la Trinité ; car il n'y en a point. Autrement il y aurait deux fils de Dieu, puisque à deux reprises Dieu aurait engendré et enfanté un fils. Du reste, d'autres

(1) DIDE, *ibid.*

(2) LUC, III, 21-22, JOAN, I, 20, IV, 29, VIII, 27, 40, 42; Iª *Timoth.*, II, 5: *Actes*, II, discours de saint Pierre. Ces discussions sur le Messie et le Christ ont leur source dans la théologie juive. On les trouve aussi dans Julien l'apostat (St CYRILLE, *contra Julianum*, IX, t. VI, p. 290 et suiv. de l'édition Aubert, Paris, 1638). On les retrouvera à propos du *Dialogue des 7 savants* de Bodin. Si on veut s'en faire une idée superficielle mais facile, il suffit de lire VOLTAIRE, *Diction. philosoph.*, art. Messie.

(3) Aperte ubique homo ipse monstratur esse filius Dei et ejus respectu Deus vere pater. Vere pater quia ab eo est substantialiter genitus sicut a patre suo. Non est ab ipso Joseph genitus Christus, sed de Spiritu Sancto genitus est, de substantia Dei genitus est (*Christianismi Restitutio*, p. 9).

(4) *Ibid.*, p. 10.

hommes ont pris ce nom de Fils de Dieu [1], tous ceux que Dieu a sanctifiés. Dieu a donné à Jésus une puissance divine : c'est en ce sens qu'il est Fils de Dieu. On le dit donc Dieu par sa puissance, comme on le dit homme par sa chair [2].

Mais, il n'est pas à la fois Dieu et homme ; il n'est pas Dieu incarné ; il n'y a en lui qu'une nature comme il n'y a qu'une personne, en sorte que « le Christ, le λόγος, Elohim, l'Etre sont une seule et même personne [3] ». « Quant aux deux hypostases » imaginées par les sophistes grecs, « c'est une chimère, la communication des idiômes, un sacrilège, puisqu'elle leur permet de soutenir qu'un ange peut mourir dans la peau d'un âne et l'Esprit saint dans une mule ».

C'est pour cela que Simon le Magicien, Ménandre et Basilide, Marcion et Manichès, ont fait du Christ un fantôme, ne concevant pas que la nature de l'Etre infini pût prendre un corps. Et c'est par réaction contre cette hérésie que les théologiens ont distingué les trois personnes divines et les deux natures du Christ [4].

Les uns et les autres ont tort, selon Servet, et il cherche dans le platonisme et la Kabbale l'explication de ces mystères. Sans entrer dans ces discussions périmées [5], signalons seulement que pour lui le Christ est le centre des idées [6]. Il est né

(1) JOAN. X, 35 et suiv. : Si alios homines scriptura vocat Deos et filios Dei, vos dicitis me blasphemare quia dixi : filius Dei sum, cum Pater ultra alios consortes et participes meos me sanctificavit. Servet commente seulement saint Jean ici.

(2) Dicitur Deus per virtutem sicut homo per carnem (*Christ. restit.*, p. 14).

(3) Res una est Christus unus, ens unum, filius unus... (*Ibid.*, p. 119). — Ergo sequitur idem in persona esse logon, Elohim, et vultum Christi (*Ibid.*, p. 210). — Ipsorum suppositum suppositītium est, idioma sophisticum et invisibilis illusio. Præstigiosa est eorum salus et præstigiosa mors illius invisibilis rei. Sacrilega sunt idiomatum sophismata, per quæ dicitur angelus intra pellem asini mori et Spiritus sanctus in mulo mori (*Ibid.*, p. 199-200).

(4) *Christ. restit.*, p. 204.

(5) On trouvera un bon exposé du platonisme de Servet considéré comme fondement de sa christologie dans l'article cité de Saisset.

(6) Christus ipse est idearum pelagus æternum (*Christ. restit.*, p. 278). Autres textes, p. 213. SANDIUS (*Bibl. antit.*, p. 9 à 11), donne aussi des extraits de Servet et (p. 11 à 13) une bibliographie complète de ses œuvres. Enfin, Calvin donne de longs extraits de ses œuvres traduits en français — ce qui est appréciable — dans le livre qu'il a consacré à justifier son supplice : *Declaration pour maintenir la vraye foy que tiennent tous chrestiens de la Trinité... contre les erreurs detestables de M. Servet Espagnol — où il est aussi monstré qu'il est licite de punir les heretiques et qu'à bon droict ce meschant a esté executé par justice en la ville de Geneve* (Opuscules, p. 1315 à 1361).

de Dieu, de la semence qui était en Dieu, comme y sont les germes de toutes choses, et qui s'est réalisée en Marie [1]. « La chair du Christ vient du ciel, sort de la substance de Dieu et de Dieu même. Son sang est Dieu, sa chair est Dieu, son âme est Dieu ». Que serait Dieu sans le Christ? un principe inaccessible, retiré en soi dans les muettes profondeurs d'une existence absolue, une cause sans effet, un soleil sans lumière. Le Christ est la lumière de Dieu, sa manifestation la plus parfaite, son image la plus pure, sa personne. En ce sens, Christ est égal à Dieu, il est Dieu même, mais Dieu visible, participant des créatures, contenant en soi l'humanité de tous les êtres de l'univers [2] ». Seulement, en voulant sauvegarder ainsi l'unité de l'essence divine, Servet arrivait au panthéisme [2] et rendait également impossible la création du monde et l'incarnation réelle et historique du Verbe. Le Christ s'incarnait, en ce sens que toute manifestation de Dieu aux hommes est une incarnation ; il est la plus parfaite de toutes, mais il n'est plus, quelques efforts qu'ait faits Servet pour le conserver, Jésus de Nazareth [4]. Socin était disciple

(1) Verbum erat in Deo semen seminalis artifex σπερματικὸς τεχνικός ut ait Philo, in lib. *De Divinarum rerum hærede* (*Ibid.*, p. 90). — Caro Christi de cælo est, panis cælestis de substantia Dei, et a Deo exivit (*Ibid.*, p. 15). — Sanguis Christi est Deus, sicut caro Christi est Deus, et anima Christi est Deus (*Ibid.*, p. 217). — A ce compte, conclut Saisset, tous les êtres sont fils de Dieu, toute la nature est consubstantielle à son principe, et par là même le Christ se trouve réduit à une incarnation particulière et déterminée de Dieu : l'arianisme et le sabellianisme se rencontrent (*art. cité*, p. 614).

(2) SAISSET, *art. cité*, p. 615-616.

(3) Sur le panthéisme de Servet, voir SAISSET, *ibid.*, p. 605-611; DIDE, *Servet et Calvin*, p. 79. Voici du reste des textes de Servet : Mundus hic totus et quæ in eo sunt, quamdam deitatis umbram continent et est in eis deitas velut umbra deitatis Christi... Omnia per intermediam lucem et ideam sunt unum in Deo. Hac ratione intelligendum est quod ait Trimegistus, mundum esse consubstantialem Deo, Deum secundum et Filium Dei, etc. (*Christ. restitutio*, p. 212-213).

(4) « Si Dieu pris en soi est absolument indivisible, il ne vit qu'en produisant. La création est donc éternelle et nécessaire ou plutôt, il n'y a pas de création, il n'y a qu'un éternel développement de l'être, et pour ainsi dire une incarnation permanente et nécessaire de l'infini dans le fini, de Dieu dans la nature. Alors sans doute rien de plus simple que la création. Dieu s'est incarné en produisant la nature; il s'incarne encore en se communiquant par Jésus d'une manière plus intime à l'humanité; mais s'il en est ainsi, si tout être est une incarnation de Dieu, le Christ ne peut être qu'une incarnation supérieure. Il est Dieu, mais non pas évidemment Dieu en soi, Dieu indivisible, il est Dieu manifesté d'une

de Servet, lorsque quelques années plus tard il niait la divinité de Jésus[1]. Et quand Servet monta au bûcher et se recommandait à Dieu, il s'écriait : « O Jésus, fils du Dieu éternel, aie pitié de moi » ! Mais il ne voulut jamais invoquer Jésus par la formule que lui suggérait Farel : Jésus fils éternel de Dieu... N'était-ce pas nier complètement la divinité de Jésus-Christ ?

« Après sa mort, ses disciples suivirent sa première pointe, combattirent la Trinité... Ces Messieurs n'ont voulu laisser ce pauvre mot ὁμοούσιον paisible après douze siècles, parce qu'il ne se trouve dans l'Ecriture, disent-ils : tiennent Jesus-Christ pour un prophete seulement qui fut adopté fils de Dieu quand il fut baptisé au fleuve du Jourdain... Ne pouvant comprendre le mystere de la Trinité, ils ne veulent qu'un Dieu, au contraire des déistes qui en font trois...[2] ».

C'est surtout dans les milieux protestants que Servet eut le plus de disciples. Dès 1524, la Sorbonne avait condamné un livre protestant intitulé *Murman*. Parmi les propositions qu'elle en extrait, je relève celle-ci, *Propositio XXXIII : attribuit hominibus impie tres personas Trinitatis individuæ*[3]. Dix ans plus tard, au lendemain des attaques de Servet contre la Trinité, Claude d'Aliod, de Moutiers en Tarentaise,

manière éminente. Et de la sorte, sous prétexte de reconnaître dans le Christ non seulement Dieu le fils mais Dieu tout entier. Sabellius aboutissait à ne voir en lui qu'un homme supérieur et à nier sa divinité » (SAISSET, *art. cité*, p. 601). Servet n'a échappé à cette conclusion que par « des spéculations bigarrées de théologie et de médecine, de physique et d'astrologie » qui montrent en lui « non plus un philosophe ni un théologien, mais une manière d'alchimiste et d'illuminé » et qui font du Christ « une idée, l'idée éternelle de l'humanité » (*Ibid.*, p. 616-617).

(1) « La doctrine de Socin derrière celle de M. Servet et derrière le socinianisme lui-même, le déisme, voilà ce qu'aperçut l'œil perçant de Calvin. C'est le socinianisme et le déisme qu'il poursuivit, qu'il frappa, qu'il voulut exterminer en M. Servet » (SAISSET, *ibid.*, p. 618). Sur le socinianisme de Servet, voir aussi DIDE, *op. cit.*, p. 60. Sur Sozzini, voir H. AMPHOUX, *Essai sur la doctrine socinienne*, Strasbourg, 1850, et SANDIUS, *Bibl. ant.*, p. 18 à 25, qui donne la bibliographie des œuvres de Lelio. Sur l'expansion des doctrines de Servet en Italie et spécialement en Vénétie, voir RODOCANACHI, *La Réforme en Italie*, II, p. 558-561.

(2) Florimond de RÆMOND, *Naissance et progrès de l'hérésie*, p. 229-230.

(3) DU PLESSIS D'ARGENTRÉ, II p. 10 à 12, fin de 1524.

collègue de Farel à Neufchâtel, prêcha l'antitrinitarisme et l'arianisme. Il professait que « le Christ était un homme tout simplement ». Pressé par Haller qui lui objectait l'Ecriture, il reconnaissait « que le Christ est fils de Dieu par nature, et dans cette mesure Dieu, mais non éternel; il a été fait dans le temps ». Il ajoutait même « que c'est purement un homme proposé à notre foi ». Il affirmait encore que le Saint-Esprit est une créature et niait la Trinité (1). Chassé de Berne, il prêcha l'arianisme dans tout le pays de Genève et à Genève même jusqu'en 1537 (2). En 1537, Caroli, pour se venger de sa condamnation, accuse Farel et Calvin de professer les mêmes erreurs que Cl. d'Aliod. Par là, il les discréditait aux yeux des réformés eux-mêmes (3), et, en portant ces accusations devant Paul III et François Ier, il semblait justifier pour les contemporains toutes les mesures de rigueur édictées contre

(1) Lettre de Berthold Haller à Bullinger à Zurich, de Berne, 7 mai 1534, HERMINJARD, III, nº 464; voici en partie le texte de cette lettre si importante : Interim collocuti sumus cum Gallo hoc (Claude d'Aliod) qui, tametsi mente compos non sit, natus tamen videtur ad pertinaciam et contentionem. Asseruerat Jesum Christum nudum esse hominem; dein cum apertissimis a nobis urgeretur scripturis, admisit Christum naturalem Dei filium, adeoque Deum esse, sed non æternum, immo in tempore constitutum et factum. Ait secundo : atqui hunc alioquin purum hominem esse fidei nostræ objectum. Cui satis abunde responsum est, sed minime satisfactum, pertinaci enim satisfieri nequit. Monuimus hominem ut illi probemus Spiritum sanctum esse Deum et ab æterno, quem creaturam asserit. Negat Triadem; personas vero tam quoad vocem quam ad rem.

(2) Les Bernois adressent à leurs commissaires, le 28 février 1537, une lettre où l'on lit : « Nous savons avec certitude que le nommé Claude de Savoie précédemment banni par nous à cause de ses doctrines ariennes, réside dans notre nouveau territoire et particulièrement à Thonon. Nous vous ordonnons... de le faire arrêter et de nous l'envoyer afin de le punir selon ses démérites. Vous insisterez auprès de nos combourgeois de Genève pour que le susdit Claude soit poursuivi et qu'on ne le tolère en aucune manière au milieu d'eux (HERMINJARD, IV, nº 615, note 3). Autre témoignage : Claudius Sabaudus Arianismum revocavit », dit Megander à Bullinger le 22 mai 1537 (HERMINJARD, IV, p. 631).

(3) Megander à Bullinger (8 mars 1537) : Postremo Gallorum quidam, in ditione noviter occupata suspecti sunt nobis, haud recte de Christo personarumque Trinitate sentire (HERMINJARD, IV, p. 200). Berthold Haller écrit aussi à Bullinger après avoir exposé les erreurs de Cl. d'Aliod : Vereor ne et Farellus in hoc implicitus sit errore (7 mai 1534, HERMINJARD, III, nº 464). Simon Grynie en écrit à Farel lui-même : Queritur iste (Carolus) quanquam clam et apud me fortasse unum, vereri se ne tu περὶ τῆς τοῦ σωτῆρος Χριστοῦ θεότητος firme satis sentias : quæ suspitio ex aliquo tuo libello illi insedit. Uno verbo etiam hanc tollere licet (HERMINJARD, III, nº 533, novembre 1535).

les réformateurs (1). Calvin et Farel se disculpèrent au synode de Lausanne (14 mai 1537) et Caroli fut destitué (2).

Calvin pourtant est demeuré longtemps suspect et après le supplice de Servet on disait qu'il avait voulu « aux despens de la peau de Servet effacer l'opinion qu'on avait conceu de luy qu'il penchast à l'arianisme (3) ». Mais si Calvin nous semble justifié par ses écrits antérieurs mêmes et n'avoir fait de réserve que sur l'emploi des termes théologiques usuels, le mutisme de Farel sur la Trinité dans ses livres antérieurs à cette querelle, son amitié pour Claude d'Aliod, la complaisance avec laquelle il couvrit longtemps les blasphèmes de Chapponeaulx, au point de s'attirer les reproches de Calvin, le rendent suspect. Ce n'est pas le disculper, à notre avis, que de dire avec la *France protestante* « qu'il n'eut jamais le goût des querelles dogmatiques ». Un ministre qui prêche l'Evangile et écrit que les discussions sur la présence réelle ne sont « que de vaines controverses de l'eau et du pain », est encore chrétien; mais s'il laisse prêcher — après avoir été soupçonné lui-même de cette erreur — que « le Fils n'est pas vrai Dieu, coéternel et consubstantiel au Père », il est encore philosophe, et religieux même ; mais, à moins de jouer sur les mots, il n'est plus chrétien (4).

Cette discussion sur la divinité du Christ continua quelque temps encore dans les pays de Réforme. Courtois, pasteur de Montbéliard, s'y trouva mêlé et eut avec Farel et Calvin de longues et pénibles discussions au cours de l'année 1543 (5).

(1) HERMINJARD, IV, 638 et 645.

(2) Pour les détails de cette affaire, voir HERMINJARD, IV, 616, 628, 631; VI, 832. Voir aussi l'exposé de M. DOUMERGUE, *Calvin*, III, p. 252 et suiv. Mais M. Doumergue me paraît accorder une grosse confiance à la *defensio* de Calvin, dont le ton injurieux (Voir DOUMERGUE, *Ibid.*, p. 259, note) fait suspecter la bonne foi, même à l'égard du peu intéressant Caroli.

(3) Florimond de RÆMOND, *Naissance et progrès de l'hérésie*, IIe livre, p. 229.

(4) Erasme même en convenait : « Certes, ces nouveaux chrestiens ne sont pas meilleurs que les Juifs et les Turcs : ils prennent patience d'ouyr appeler Jesus-Christ prophete ou bien Dieu, si on les presse, mais tel Dieu qui ne soit plus que Moise et les Prophetes ». *Præfatio lib. V. Basil. de Spiritu sancto* (*Contre Eunomios*, V), traduit et cité par Florimond de RÆMOND, *op. cit.*, p. 230.

(5) Voir le récit de ces discussions dans les lettres de Farel à Calvin (HERMINJARD, IX, 1277) et de Calvin aux pasteurs du comté de Neufchâtel (*Ibid.*, IX, 1287).

L'année suivante, la question fut agitée à nouveau par Chapponeaulx. Il niait que « le Fils soit vrai Dieu, coéternel et coessentiel au Père ». Calvin obligea Farel de censurer Chapponeaulx (1). A Strasbourg, dans le même temps, Eckard zum Treubel niait la divinité de Jésus-Christ (2).

Mais le plus célèbre défenseur de Servet, ce fut Castellion (3). A vrai dire, s'il le défendit, si même il arriva sur bien des points aux conclusions de Servet, il ne fut pas son disciple pourtant; c'est la logique du protestantisme qui l'a conduit au rationalisme. Ses premiers doutes naquirent à propos d'exégèse. Il ne pouvait admettre l'authenticité du *Cantique des cantiques* (4), ni la descente du Christ aux enfers (5); et, de ce fait, il fut exclu du ministère pastoral par Calvin en 1544 (6). Puis, ses doutes s'étendirent à toute la Bible. Il rapporte les objections qu'on fait à ce livre de contenir des choses choquantes, des contradictions d'histoire ou de doctrines, des erreurs ou des impossibilités d'interprétation et n'y répond que d'une façon vague (7). Dans le même ouvrage, il pose en principe que l'interprétation allégorique de l'Ecriture doit être tenue pour la bonne, toutes les fois qu'elle est le seul moyen d'accorder la Révélation et la raison : « Posons ceci comme règle générale : si quelque affirmation des auteurs profanes

(1) HERMINJARD, IX, 1419; *France protestante*, VI, p. 409 (2e éd.).

(2) *France protestante*, VI, p. 2 (1re édit., IV, p. 532). Plusieurs volumes de théologie entre 1525-1535 environ.

(3) Je ne puis ici refaire ni même résumer le livre de M. Buisson sur ce personnage; on voudra bien s'y reporter. Castellion était connu en France. Montaigne se plaint que Castellion et Lelio Gribaldi n'aient pas « leur soul à manger... et croy qu'il y a mil hommes qui les eussent appelez avec très avantageuses conditions s'ils l'eussent sceu » (*Essais*, I, XXXV, tome II, p. 160).

(4) On verra plus loin que les libertins de Paris faisaient les mêmes objections à ce livre en 1542.

(5) Pic de la Mirandole aurait aussi combattu ce dogme. Voir CHARBONNEL, *La Pensée italienne*, p. 182. Erasme le met en doute (*Inquisitio de fide*. Colloq. I, 228).

(6) HERMINJARD (IX, p. 157 à 159), publie le certificat délivré par les magistrats de Genève à Castellion, constatant que c'est pour des raisons purement doctrinales qu'ils l'ont écarté du ministère. Calvin raconte ses discussions avec lui dans une lettre à Viret de mars 1544 (HERMINJARD, IX, nº 1336).

(7) BUISSON, *op. cit.*, II, p. 218. La thèse se trouve dans le *De arte dubitandi et confitendi* (resté en manuscrit).

ou sacrés répugne à la raison ou aux sens, à moins qu'on ne la prenne au sens figuré, afin de la concilier avec la raison et les sens, il faut l'interpréter au figuré ». C'est ainsi que Castellion ne voit dans l'Eucharistie qu'un mémorial de la mort de Jésus. Il a bien raison d'ajouter que cette règle supprime bien des difficultés. Elle supprime tous les mystères du christianisme, tout simplement [1].

Par là, il rejoignait les « libertins » [2]. Peut-être leur doit-il plus encore. Bèze, en novembre 1563, le disait « libertin [3] » et il eut certainement des rapports avec Jean de Bruges, le chef des anabaptistes caché près de Metz [4]. En 1554 (30 juillet), Archer lui écrit : « on dit que vous estes anabaptiste ;... on dit que vous dites que l'homme n'a plus besoin de prier : pardonnez-nous nos offenses, etc., et qu'il n'a plus besoin d'estre enseigné par la parole de Dieu [5] ». Cette dernière idée est l'essence même de la doctrine des libertins spirituels. Quant à la demande du *Pater*, sa suppression est aussi de règle chez eux. Ne pouvant plus pécher, ils ne doivent plus demander pardon [6].

1. [illegible] Cité par Buisson, *Castellion*, II, p. 22[illegible].
2. [illegible] I, p. [illegible].
3. Buisson, *Castellion*, II, p. 25[illegible].
4. Voir le récit de ces rapports dans Buisson, *Castellion*, II, p. 14[illegible] et suiv.
5. *France protestante*, I, p. [illegible].
6. « Comment, leur disait-on, ceux qui sont saints peuvent-ils dire la Patenostre et demander à Dieu de leur pardonner leurs offenses, puisqu'ils ne pechent plus ? [illegible] »

On l'accusait aussi, dès cette époque, d'arianisme : « Le bruit court que estes de l'opinion de Servetus, lui écrit le même correspondant [1], ce que je ne peux croire, car on dit qu'il a esté du tout arien, c'est-à-dire disant que Jesus-Christ est créature ». Dans son *De arte dubitandi et confitendi*, il laisse attaquer le symbole de saint Athanase et la Trinité et donne le beau rôle au personnage qui l'attaque [2]. Il alla plus loin et, retiré à Bâle, « il trouva dans l'amitié de Sozzini quelque compensation à la haine générale dont il était l'objet et il semble avoir grandement penché vers les doctrines de son ami [3] ». Et dans son *Moses latinus* (1546), il voit dans la loi de Moïse la codification temporaire et propre au seul peuple juif de la loi naturelle qui, elle, demeure toujours et oblige tous les peuples. Du coup, il substitue à l'autorité de Dieu la raison et la nature [4].

Mais, c'est surtout d'Italie que viendront plus tard les antitrinitaires [5] : Gribaldi [6], Blandrata, réfugié en Pologne, contre qui Calvin dut écrire deux lettres, Gentilis [7], réfugié

(1) *France protestante*, I, p. 331.

(2) BUISSON, *op. cit.*, II, p. 222.

(3) LECKY, *Rising... of Rational.*, II, p. 49.

(4) Voir textes dans BUISSON, *op. cit.*, p. 297-298. A noter que Castellion sépare aussi la foi de la raison. La foi étant pour lui « chose de volonté, non d'intelligence; voluntatis non intellectus. Fidem non esse notitiam, non esse scientiam » (*Ibid.*, II, p. 222).

(5) Les ouvrages qui suivent datent de 1553 à 1563 environ. G. du PRÉAU (*Prateolus*) donne l'église italienne de Genève comme un foyer d'incrédulité (*Elenchus heretic.*, p. 71-72) et cite en particulier la proposition de Gentilis : Dicamus animam una cum corpore extingui. Les protestants eux-mêmes se défiaient des Italiens. Quand Bernardin Ochino se présenta à Genève, Calvin hésita à l'accepter. L'église de Zurich le soupçonnait d'antitrinitarisme et d'arianisme. La suite prouva que ces soupçons étaient fondés. Calvin lui fit subir un interrogatoire et conclut à son orthodoxie; il restait défiant vis-à-vis des Italiens pourtant : Italicis plerisque ingeniis non multum fido. Voir sur cette affaire la lettre de Calvin à C. Pellican à Zurich, de Genève, 18 avril 1543. HERMINJARD, VIII, nº 1221, p. 318-319, d'où est tiré le texte ci-dessus.

(6) Sur Gribaldi, voir ch. IV, et SANDIUS, *Biblioth. antitr.*, p. 17-18. Voir aussi BÈZE, *Vita Calvini*, (année 1555, p. 378 : Domi vero Serveti cineres pullulare cœperunt (cujus blasphemiis favere deprehensus Math. Gribaldus, non incelebris jurisconsultus, quum Genevam forte venisset... deductus ad Calvinum a quibusdam Italis quos Patavii docuerat, recusante Calvino dextram illi porrigere nisi prius... de sacra Triade et deitate Christi inter eos conveniret, nullum postea locum ullis admonitionibus vel argumentis reliquit.

(7) Sur Blandrata et Gentilis voir SANDIUS, *op. cit.*, p. 26 à 34.

à Genève, condamné à mort en 1558 et exécuté en 1566, et contre qui Calvin a aussi écrit deux lettres [1], Jacques Brocard [2], Bernardino Ochino [3], L. Sozzini surtout qui alliait en lui l'esprit de Padoue et celui de la Réforme [4] et commença de prêcher l'antitrinitarisme vers 1546 en Suisse, en France, en Angleterre, en Belgique [5]. Le supplice de Servet l'effraya. Il s'en alla en Pologne où la secte était très puissante et revint mourir en Suisse en 1562. Ainsi, le long de nos frontières de l'Est aussi bien qu'en France même, les dogmes fondamentaux du christianisme étaient discutés et niés.

III

J'ai déjà fait allusion plusieurs fois au cours des études précédentes à des sources possibles du rationalisme théologique : les livres de Celse et de Julien l'Apostat, ou plus exactement les réfutations qui nous en sont restées, d'Origène et de saint Cyrille. Celse pouvait être connu même du grand public depuis longtemps. Le *Contra Celsum* est le premier ouvrage d'Origène qu'on ait traduit en latin et édité (à Rome en 1481 par Persona). Il avait eu dans la première moitié du XVIe siècle de nombreuses rééditions : Venise, 1514 et 1516; Paris (dans les œuvres complètes), 1512, 1519, 1522, 1530; Bâle (Erasme), 1536, 1545. Le *Adversus Julianum imperatorem* de saint Cyrille parut seulement en 1546 dans la traduction de Georges

(1) Pour tous ces ouvrages de Calvin, voir HAAG, 1re édit., III, p. 603-609, 611-612; *France protestante*, III, p. 507-539, qui donne le titre et la date de chacun (1553 à 1563).

(2) Florimond de RÆMOND, *op. cit.*, p. 227; FABRICIUS, *Biblioth. med. et infim latinitatis*, I, p. 262-263, donne la biographie et la bibliographie de cet auteur.

(3) Sur Ochino, sa doctrine et ses relations avec Castellion, voir BUISSON, *op cit.*, II, p. 221; SANDIUS, *op. cit.*, p. 2 à 6 qui donne sa bibliographie complète; RODOCANACHI, *La Réforme en Italie*, I, p. 234-247, qui cite et utilise les travaux les plus récents sur ce personnage; *ibid.*, I, p. 454-456 pour la liste de ses ouvrages.

(4) LECKY, *Rising of Rational.*, I, p. 372.

(5) BAYLE, *Dict.*, art. Socin; SANDIUS, *op. cit.*, p. 18 à 25; RODOCANACHI, *La Réforme en Italie*, II, p. 560-561 (sur les deux Sozzini).

de Trébizonde [1]. Mais leur influence me semble s'être développée surtout au cours de la seconde moitié du siècle, lorsque le rationalisme devenu plus hardi s'attaque aux fondements mêmes de la Révélation et du christianisme.

Les deux ouvrages, en effet, offraient aux incrédules un système entier de dénigrement à opposer à l'ensemble de la théologie chrétienne [2].

Le Dieu des Juifs leur paraît bien semblable à celui des poètes épiques : il partage les émotions et les passions des hommes. Il se repent d'avoir créé l'homme [3] ; il a ses caprices : pourquoi sa colère contre Caïn qui lui offrait des sacrifices tout comme son frère Abel [4] ? Surtout, il est bien irascible et cruel. Rappelant le carnage ordonné par Dieu à Phinées, de ceux qui avaient participé à Settine au culte de Beelphégor et fait le mal avec les filles de Moab [5], Julien s'écrie : « Qu'y a-t-il de plus absurde que d'avoir, à cause de dix ou quinze hommes — mettons cent ou même mille — qui ont osé transgresser les commandements de Dieu, qu'y a-t-il de plus absurde, dis-je, que d'en faire périr cent mille? Combien il me paraît préférable de sauver un impie parmi mille bons que de perdre mille bons pour un impie [6] ». Comparez,

(1) A Bâle.

(2) Il est bien évident que je n'extrais du *Contra Celsum* et de l'*Adversus Julianum imperatorem* que ce qu'en tiraient les incrédules eux-mêmes. Les objections de Celse et de Julien; négligeant, sauf de rares occasions, les réfutations des deux docteurs. Mes renvois se réfèrent pour le *Contra Celsum* à la traduction de Elie Bouchereau (Amsterdam. H. Desbordes, MDCC), pour le *Adversus Julianum imperatorem* à l'édition grecque-latine des œuvres de saint Cyrille, par Aubert, tome VI (Paris, MDC. XXXVIII).

(3) *Adv. Julian.*, IV, 135 A; *Contra Celsum*, VI. LVIII, p. 260; LIII, p. 262.

(4) *Adv. Julian.*, X, 346 E-347 D.

(5) *Num.* XXV; VIGOUROUX, *Dict. de la Bible*, fasc. XXXI, art. Phinées.

(6) *Adv. Julian.*, V, 161 A. C'est évidemment à ces idées que fait allusion B. Des Periers dans son *Cymbalum*. A deux reprises, il reproche à Dieu sa cruauté : « Je ne crains que une chose : c'est que si Jupiter... trouve son livre perdu, il n'en fouldroye et abysme tout ce povre monde icy, qui n'en peult mais, pour la punition de nostre forfait. Il n'y auroit guères à faire, car il est assez tempestatif quand il se y met. » (Dialogue I, édit. Lacour, p. 327-328). Et Mercure s'étonne de la patience inusitée de Jupiter : « Encores suis je grandement esmerveillé comment il peult avoir si belle patience. Le forfaict de Lycaon, pour lequel il fit jadis venir le déluge sur la terre, n'estoit point tant abominable que cestuy cy. Je ne scay à quoy il tient qu'il n'en a desjà du tout fouldroyé ce malheureux monde » (Dial. III, p. 346-347).

dit-il, cette dureté avec la douceur de Licurgue et la clémence de Solon [1], et jugez, puisque les philosophes nous disent que la sagesse consiste à ressembler aux dieux, si l'on peut prendre pour modèle le Dieu des Hébreux [2]. Celse, qui, avant Julien, avait relevé aussi l'anthropomorphisme hébreu, donne de la cruauté de Dieu une preuve plus inattendue, mais que Jean Bodin relèvera : Comment le Père a-t-il été si dénaturé que d'envoyer son Fils sur terre pour y souffrir ce qu'il a souffert et y mourir de la mort que l'on dit [3] ?

L'un et l'autre s'attaquent à la Bible : ce jardin planté par Dieu, la création d'Adam et d'Eve, la tentation du serpent paraissent à l'un et à l'autre des fables ridicules : « Ce sont fables pures », s'écrie Julien, de même nature que celles des poètes et d'égale autorité [4]. Le déluge de Noé est une version de celui de Deucalion [5], la tour de Babel les fait songer l'un et l'autre aux Aloades dont Homère raconte l'aventure [6] et qui tentèrent d'escalader le ciel [7].

Mais, c'est surtout contre la personne et l'œuvre du Christ qu'ils dirigent leurs attaques. Les héros que la religion païenne a honorés ou divinisés l'ont été pour leurs travaux : Persée, Eaque, Amphion ont chassé les pirates [8]; Minos et Rhadamante ont instauré la justice dans leurs pays. Mais Jésus, qu'a-t-il fait de remarquable, si ce n'est d'avoir séduit quelques misérables et guéri quelques malades [9] ? « Si vous aviez tant envie d'innover, combien auriez-vous mieux fait de choisir quelqu'un qui fût mort glorieusement et en qui la

(1) *Ibid.*, V, 168 B.

(2) *Ibid.*, V, 171 D.

(3) *Contra Celsum*, VIII, XLI, p. 341; pour l'anthropomorphisme, voir aussi IV, LXXI-LXXIII, p. 174-175.

(4) *Adv. Jul.*, III, 75 A. Voir sur ces questions saint Cyrille, III, 86 A, 89 A; Origène, livre IV, chap. XXXVII, XXXVIII, XXXIX, p. 153, 155, 156, 157; livre VIe, chap. XLIX, p. 257, où il propose une explication allégorique de la création mosaïque.

(5) *Contra Celsum*, IV, chap. XI, XLI.

(6) *Contra Celsum*, livre IVe, chap. XXI, p. 138.

(7) *Odyssée*, XI, 305-320.

(8) *Contra Celsum*, I, 41; *Adv. Julian.*, VI, 190 C.

(9) *Adv. Julian.*, VI, 191 E.

fiction qui l'aurait fait Dieu trouvât au moins à se soutenir? Si vous ne vous accommodiez pas d'Hercule, d'Esculape et de ces autres héros de l'antiquité, vous aviez Orphée, qui était, sans contredit, un homme divinement inspiré et qui est mort lui aussi de mort violente. Mais peut-être que vous aviez été devancés par d'autres à son égard? Vous pouviez donc prendre Anaxarque, qui, comme on le pilait dans un mortier avec la dernière barbarie, témoignait son mépris pour ce supplice : Broyez, broyez, disait-il, l'étui d'Anaxarque, car pour lui vous ne le toucherez point. Parole vraiment digne de l'Esprit divin!... Vous pouviez prendre Epictète, qui, comme son maître lui tournait violemment la jambe : « Vous me rompez la jambe », lui dit-il en souriant,... et comme il la lui eut rompue : « Ne l'avais-je pas bien dit », ajouta-t-il, « que vous me la rompriez » ? Qu'est-ce que votre Dieu a dit de pareil dans les tourments? ». Chez les Hébreux mêmes: Jonas, Daniel, lui sont supérieurs : « Vous nous présentez pour Dieu celuy qui a fini son infâme vie par une mort pleine de misère [1] ».

Sa vie n'est pas irréprochable [2]. Ses miracles mêmes n'ont rien de si étonnant. Numa eut aussi une puissance extraordinaire et dans des lieux déserts communiquait avec Dieu [3]. Esculape surtout, envoyé de Dieu sur terre, parcourut le monde « en arrachant les âmes aux vices et les corps à la maladie [4] ». Sans lui opposer ces hommes divins, les magiciens d'Egypte faisaient des prodiges plus surprenants que ceux de l'Evangile [5]. Ils apprirent le secret de leur art à Moïse [6]. Et parmi les Grecs, que d'imposteurs qui ont prétendu les faire avant lui, même ses résurrections : Zamolxis, Pythagore, Rampsinite, Orphée, Protésilas, Hercule, Thésée,

(1) *Contra Celsum,* VII, LIII, p. 308; autres textes du même genre : I, XXXIII, p. 66; II, XLII; VI, LXXIV-LXXV, p. 272; II, XXIX, p. 69. Sur l'humilité de la naissance de Jésus : *Contra Celsum,* I, XXVIII, p. 16 et suiv.

(2) *Contra Celsum,* II, XL, p. 69 et suiv.

(3) *Adv. Julian.,* VI, 193 C.

(4) *Ibid.,* VI, 200 A.

(5) *Contra Celsum,* I, LXVIII, 42.

(6) *Contra Celsum,* I, XXVI; II, LII; III, XLVI.

Simon, Judas le galiléen, Théodas, Dosithée [1], Esculape, Clasomène, Aristée, Cléomède [2]. Encore si ces miracles étaient prouvés ! Mais comment croire à sa résurrection sur le témoignage d'une femme fanatique [3].

On trouve même dans ces livres les discussions exégétiques les plus récentes, surtout dans celui de Julien qui, instruit par des prêtres, « leur a fait durement payer les longs ennuis que lui avait coûtés cette théologie » et qui semble avoir prévu la plupart des arguments dont la critique se sert le plus volontiers aujourd'hui [4]. Il soutient, par exemple, que seul saint Jean a affirmé la divinité de Jésus et encore avec obscurité et ménagement [5]. Il s'essaie même à dater l'époque où les générations chrétiennes ont été mûres pour cette apothéose : « Ce Jésus, ni Paul, ni Mathieu, ni Luc, ni Marc n'ont osé le proclamer Dieu ; mais ce bon Jean (ὁ χρηστὸς Ἰωάννης) qui, voyant que beaucoup de villes grecques et italiennes étaient prises de cette maladie et apprenant qu'on y honorait les restes de Pierre et de Paul, osa le premier proclamer ce dogme [6] ». Encore le titre de Fils de Dieu qu'on lui donne a un sens discutable : la Bible l'attribue tour à tour au monde pour marquer qu'il a été créé par Dieu, aux anges, au peuple d'Israël [7]. Jésus lui-même semble repousser ce titre quand il dit l'avoir au même titre que les hommes [8]. Saint Cyrille est obligé de relever, comme les apologistes les plus récents, tous les passages des synoptiques et de saint Paul d'où l'on peut inférer qu'ils croyaient à la divinité de Jésus [9].

D'autres discussions non moins actuelles s'élèvent sur l'authenticité du texte des Evangiles qui auraient été altérés par

(1) *Contra Celsum* II, LV, p. 72-73, 77; VI, XI, p. 235.
(2) *Ibid.*, III, III, p. 93.
(3) *Ibid.*, II, LIX, 77.
(4) G. Boissier, *La fin du Paganisme*, I, III, p. 108
(5) *Adv. Julian.*, VI, 213 B.
(6) *Adv. Julian.*, X, 327 A.
(7) *Contra Celsum*, VI, XLVII, p. 256; *Adv. Julian.*, IX, p. 290-291.
(8) Ego dixi : dii estis et filii excelsi omnes (Ps. 81, 84); *Adv. Julian.*, VII, p. 292.
(9) *Adv. Julian.*, X, p. 327 à 333 et *passim*; voir aussi *Contra Celsum*, VIII, XII, p. 324 à 326.

Marcion et Valentin[1], sur leur concordance, en particulier à propos de la généalogie de Jésus[2], sur la portée et le sens des prophéties surtout, qui sont discutées par les deux incrédules et leurs antagonistes avec tous les détails d'histoire et de grammaire que demande une pareille entreprise[3]. Le résultat de ces longues controverses, c'est que les prophéties de l'Ancien Testament sont de même nature que les oracles de la Pythie, des Dodonéens, d'Apollon, de Jupiter Hammon[4]; que Jésus fut un sage comparable aux thaumaturges que j'ai déjà nommés ou aux philosophes que les divers pays ont vu naître à l'aurore de leur civilisation et à qui souvent ils ont accordé les honneurs divins : Pythagore, les mages de Chaldée et de Perse, les druides de Gaule, Samanis en Bactriane, les gymnosophistes de l'Inde, Anacharsis chez les Scythes, Zamoxis en Thrace[5] ; Castor et Pollux, Hercule Bacchus, Esculape déjà nommés, Moïse, Amphiloque, Trophonius, Antinoüs[6] : ainsi s'éleva, par une apothéose posthume, Jésus de Nazareth.

IV

En définitive, la divinité de Jésus-Christ est l'enjeu de toutes ces luttes, quelquefois sanglantes, où s'exerce la pensée débridée de notre Renaissance. « Ceux qui n'ont pu saisir le Christ par la foi, nient le Christ lui-même et tout ce qu'on a dit ou écrit du Christ et le méprisent. Aussi manichéens, pélagiens, ariens, [anabaptistes], athées et philosophes se

(1) *Contra Celsum*, II, p. 63.
(2) *Adv. Julian.*, VIII, p. 253.
(3) Voir spécialement, *Adv. Julian.*, VIII, p. 253, 261, 262; *Contra Celsum*, I, XXVII, XXXIV, XLIX, L, LI, LIII, p. 20, 30-32; II, XIII, p. 52; V, II; VII, X.
(4) *Contra Celsum*, VII, III, p. 278.
(5) *Adv. Julian.*, IV. p. 133.
(6) *Contra Celsum*, III, XXII, p. 101; XXVI et suiv., p. 112 et suiv.

brisent à cette pierre [1] ». Mais le mysticisme des quintinistes ou le platonisme de Servet, l'arianisme des protestants libéraux, les livres de Celse et de Julien ne sont pas les seules sources de l'incrédulité en Jésus-Christ. L'étude de l'origine des religions a fait de grands progrès au cours de la première moitié du XVIe siècle. Il y a deux façons — en dehors de la foi — de comprendre l'origine des religions : ou bien, on peut considérer les divers systèmes dogmatiques comme la réalisation externe pour ainsi dire du sentiment religieux épars dans les masses à un moment donné, comme la synthèse de toutes les aspirations des sociétés où ils naissent : c'est le système adopté par les pythagoriciens, les néo-platoniciens, les gnostiques et au XIXe siècle par la critique allemande [2]; ou bien, on donne pour origine aux dogmes religieux des causes particulières : héros que leurs exploits ou leurs services ont fait diviniser, rois que leur ruse ou leur audace ou l'affection ignorante de leurs peuples ont fait adorer, phénomènes physiques incompris : c'est la théorie d'Evhémère, courante en France au XVIIe et au XVIIIe siècle [3]. C'est celle aussi de la Renaissance française. On connaît les jolies pages du *Voyage aux Pyrénées* [4] où Taine essaie de lier les paysages pyrénéens à la religion des habitants : « chacun de ces paysages est une face de la nature, chacun de ces dieux est une des formes par lesquelles l'homme a exprimé son idée de la nature [5] ». Avant les plus modernes de nos philosophes, les penseurs de la Renaissance y avaient songé.

Ils avaient trouvé ces idées d'abord chez les anciens. Plutarque y fait allusion au traité d'*Isis et d'Osiris* et en signale le danger : « c'est transporter des cieux à la terre ces noms

(1) Ch. de SAINTE-MARTHE : *In psal. XC* (1550). Ch. de Sainte-Marthe ne cite pas les anabaptistes dans cette liste, mais il leur fait une grosse part dans son étude. Voir plus haut, chap. IX, fin.

(2) LECKY. *His. and influence of Rat.*, I, p. 299.

(3) LECKY, *ibid.*, I, p. 298; DECHARME, *Mythologie de la Grèce antique*, Paris, 1879. Introd., VII-VIII. Sur Evhémère, voir DE BLOCK, *Evhémère, son livre et sa doctrine*, Mons et Bruxelles, 1866.

(4) Eaux Chaudes, p. 117 de la 15e édit., Hachette.

(5) *Ibid.*, p. 121.

si révérés,... c'est ouvrir la porte à l'impiété de ce peuple d'athées qui transforment les dieux en hommes... [1] ». Lui-même cependant ne semble pas croire à la légende de la nymphe Egerie [2]. Mais, c'est surtout dans le *De Natura Deorum* qu'ils purent en voir l'exposé. Cotta y insiste à plusieurs reprises. Il cite la théorie de Prodicos de Ceos, selon lequel « les dieux sont ce qui a été utile aux hommes [3] », celle d'Evhémère et d'Ennius qui racontent que les dieux sont des hommes divinisés, et celle des incrédules qui voient dans la religion une invention des politiques « dont le but était de gouverner par la religion les esprits que la raison toute seule ne gouverne plus [4] ». Au deuxième livre, le stoïcien Balbus donne des précisions et cite parmi les héros déifiés par la reconnaissance des hommes : Hercule, Castor, Pollux, Esculape, Bacchus, Romulus. Il ajoute qu'on a aussi déifié les forces naturelles, l'air, le soleil, la lune, la terre, etc... [5]. Voilà, me semble-t-il, la source première de ces théories [6].

Mais les Italiens depuis longtemps les avaient exploitées. Boccace, dès le XIVe siècle, avait publié sa *Généalogie des dieux*; elle fut réimprimée à Paris en 1511 [7]. Dans ce traité, il explique quelques mythes antiques par la personnification des phénomènes physiques; c'est ainsi que Syrinx représente l'harmonie des cieux et des sphères célestes [8]; que la nuit est

(1) *Isis et Osiris*, LXVI.

(2) *Vie de Numa*, V.

(3) *De Nat. Deorum*, I, XCII.

(4) *De Nat. Deorum*, I, XLII.

(5) *Ibid.*, II, XXIV. Dans les *Tusculanes*, I, 12, Cicéron dit aussi pour prouver la croyance des anciens à l'immortalité qu'ils ont divinisé Romulus, Hercule, Bachus, les deux Tyndarides, Ino.

(3) On a vu au chap. VII (art. Vicomercato, fin) ce que Vicomercato doit au *De Natura Deorum*. Je néglige à dessein *Ennius* dont l'*Evhemerus* a péri presque tout entier. Mais TERTULLIEN (*Ad nationes*, II) est une source possible. Il résume Varron. Lactance dans le premier livre de ses *Institutions divines* résume le *De Natura Deorum*, notamment son exposé de l'évhémérisme.

(7) *Genealogie Johannis Boccaei cum micantissimis arborum effigiacionibus cujusque gentilis dei progeniem non tam aperte quam sommatim declarantibus...* A la fin du volume : *Parrhisiis excusum est stanneis hoc opus rotulis opera et expensis D. Roce, Lodovici Hornken et sociorum ejus vicesima secunda die augusti anno Domini 1511*, in-f° de 157 feuillets, y compris le *Traité des montagnes, fleuves, mers*, du même Boccace. Noter que Boccace cite très souvent le *De Natura Deorum* au cours de son ouvrage.

(8) I, IV, f° 9.

dite fille de la terre, parce que c'est la terre qui, en interceptant la lumière solaire, produit la nuit [1]; que Minerve est dite née du cerveau de Zeus, parce que le cerveau est le siège de l'intelligence [2]; qu'Adonis est la personnification du soleil dont le réveil et la disparition font la joie et le deuil de la terre [3]. Il semble peu porté à voir dans la religion une machination politique; il explique ainsi pourtant la légende de Minos qui, prétendant recevoir ses lois de Zeus, afin de les rendre plus respectables, passa ainsi pour le fils du dieu [4]. Boccace s'attache plutôt à expliquer la religion antique par la théorie d'Evhémère; il l'applique à la mort mystérieuse d'Enée et de Romulus [5]; Jupiter aussi était un roi que sa puissance et ses bienfaits ont fait déifier après sa mort. Boccace raconte ce fait d'après Ennius et Evhémère; il s'étonne de tant de naïveté chez ses adorateurs et il ajoute : « Je sais que certains pourront dire que bien plus récemment, on a eu le même penchant, puisque nous lisons en Luc que, à Lystre, Barnabé et Paul, hommes très saints, prédicateurs de la religion divine, ayant redressé et fait marcher un boîteux au nom de Jésus-Christ, furent pris pour des dieux par les habitants de Lystre... et que, malgré eux, les prêtres leur préparaient des fêtes et des sacrifices comme à des dieux. Mais le cas est moins étonnant : ils avaient fait, sous le nom de Jésus-Christ, une œuvre divine [6] ».

Giraldi, en 1548, formula avec plus de précision encore l'évhémérisme : « les hommes grossiers et simples voyant certains de leurs semblables exécuter des actes étonnants, soit de vertu, soit d'autre nature, les crurent supérieurs aux hommes et égaux aux dieux [7] ». Il justifie son explication

(1) I, IX, f° 11.
(2) II, III, f° 16 v°.
(3) II, LIII, f° 20 v°.
(4) XI, XXVI, f° 84 verso.
(5) VI, LIII, f° 52.
(6) XI, I, f° 80.
(7) *De Deis gentium varia et multiplex Historia... Lilio Greg Gyraldo Ferrariensi autore*. A la fin : Basileæ ex officin. Oporini, anno salutis MDXLVIII Mense augusto. Le texte cité est à la page 20.

par une citation du *De Natura Deorum* et en donne des exemples. Il accorde aussi que certains dieux ne sont que des forces naturelles divinisées (1). Au début de son livre, il regrette que ces études destinées à épurer la religion aient conduit à l'athéisme Evhémère, Protagoras, Théodore de Cyrène et Diagoras (2). Et il ajoute : « Plût au ciel qu'il n'y en eût pas aussi un grand nombre de notre temps (3) ».

Le livre de Noël Conti, paru trois ans après celui de Giraldi (1551) (4), reprend et expose plus au long, mais avec moins de méthode, les mêmes idées. Pour lui, les dieux sont la personnification ou des sentiments humains, ou des forces naturelles (5), ou des grandes idées philosophiques (6); ailleurs, il expose que la religion est née de la crainte (7). C'est pour pénétrer tous les hommes du sentiment de la présence et de la surveillance divine que les anciens attachèrent à tous les lieux, à toutes les familles, à toutes les professions le nom d'un dieu (8). Enfin, beaucoup de dieux sont des hommes divinisés (9). A plusieurs reprises aussi, Conti insiste sur ce que les récits miraculeux sont la transformation légendaire de faits réels, mais naturels (10).

En France, ces idées ne semblent pas bien courantes. La première expression que j'en trouve au XVIe siècle, c'est dans

(1) Adonis est la germination, Saturne le temps, etc. Syntagma I, p. 35; XIII, p. 565, etc.

(2) Ce sont les athées cités par Cicéron au début du *De Nat. Deorum.*

(3) *De Deis gentium*, I, p. 2.

(4) *Natalis Comitis mythologiæ sive explicationis fabularum libri* X... Parisiis ap. Seb et Sim. Aubray, 1605.

(5) *Myth.*, III, I, p. 190; IV, I, p. 284; IV, V, p. 304; IV, X, p. 360; V, IV, p. 514-515; VII, I, p. 696; IX, I, 938, etc. L'exposé de la théorie se trouve surtout IV, I, p. 284.

(6) *Myth.*, II, I, p. 106-107; X, I, p. 1014-1016.

(7) Ad metum deorum in animis hominum imprimendum... Nam cum turba fœminarum imperitorumque multitudo rationes philosophicas minime possent imbibere,... Deorum metu et timore opus fuit. X, p. 1624. Cf. aussi X, p. 1026-1027.

(8) *Myth.*, VIII, Prélimin., p. 807-808.

(9) Les chapitres VII, VIII, IX en entier leur sont consacrés.

(10) *Myth.*, IV-IX, à propos de la résurrection des morts par Esculape, par exemple.

un rapport du chancelier Duprat sur le Concordat [1], sous l'année 1518. Le chancelier voulant rompre la monotonie de son très long rapport par un morceau de bravoure, résume, tour à tour en latin et en français, une page de la *République* de François Patrizzi [2] de Sienne où sont énumérés quelques-uns des législateurs qui ont voulu donner à leurs lois une origine divine : Minos, Ligurgue (*sic*), Zamolxis, « qui bailla les lois aux Gèthes », Numa Pompilius. Mais il ne parle pas des dieux mêmes. Dolet, dans son *Commentaire de la langue latine*, semble bien s'inspirer d'Evhémère, lorsqu'il met dans la famille des dieux ses amis les humanistes : Bembo, Sadolet, Vida, Erasme, Mélanchthon, Germain de Brie, Budé, Longueil, Neufville, Bérauld : « ils sont de race divine et parents des dieux immortels, non pas seulement par la similitude de nom et d'appellation, mais par la gloire et l'excellence de leur génie; que si on scrute la divinité des dieux, on ne trouve rien de particulier aux dieux, que ne possèdent ces génies... [3] ».

Des Periers me semble faire allusion à l'évhémérisme en donnant pour titre au livre que Curtalius a volé à Mercure : *Catalogus Heroum Immortalium qui cum Jove vitam victuri sunt sempiternam*. On pourrait peut-être objecter que ce titre assez vague serait aussi bien une parodie de la doctrine de Calvin sur la prédestination. Mais la prédestination qui forme le fondement du calvinisme était alors peu connue, l'*Institution Chrétienne* n'ayant précédé que d'un an le *Cymbalum*. Voici du reste un texte qui ne peut s'appliquer qu'aux dieux anciens, et nullement aux réformés. Cupido annonce à Mercure qu'il a « ouy parler d'ung livre le plus merveilleux que l'on vit oncques » volé par deux « compagnons ». Ce livre leur est précieux pour dire la bonne aventure et promettre l'immortalité à leurs amis. « Et davantage, ces gallantz promettent aux gens de les

(1) *Sur les causes et raisons qui ont meu le Roy très chrestien... de faire le concordatz .. avec N. S P. le pape Leon X* (*Journal de J. Barillon*, éd. Vaissière, II, p. 63).

(2) Fr. Patrinus Senensis (mort en 1328). Son livre est édité en France dès 1519.

(3) *Comment. ling. lat.*, II. p. 326-327, et II, p. 493.

enroler au livre d'immortalité pour certaine somme d'argent » — « Voire ? par le corbieu ! s'écrie Mercure, c'est ce livre là sans aultre. Il n'y a que danger qu'ilz n'y escripvent des usuriers, rongeurs de povres gens, des bougres, des larrons, et qu'ilz en effacent des gens de bien, pource qu'ilz n'ont que leur donner (1) ».

Vicomercato a professé ouvertement les doctrines d'Evhémère à Paris (2) et son contradicteur, Postel, les a exposées tout au long dans le IIIe livre de son *De Concordia... orbis* (1543). Toutes les religions ont leur origine dans la nécessité, l'utilité ou le plaisir (3). Pour les premiers Grecs et Romains, elle fut un moyen de dompter le peuple. Sémiramis nourrie par des colombes, Egisthe par une chèvre, Pelée par une jument, Pâris par une ourse, après avoir été exposés : ces légendes donnaient aux hommes ainsi sauvés miraculeusement plus de confiance dans leur destinée, et aux peuples qu'ils commandaient une crainte religieuse. Et Moïse sauvé des eaux? Postel se contente de dire qu'il a servi de modèle aux autres (4). Les prodiges qui ont annoncé les grands règnes (Hiéron en Sicile, Merlin en Bretagne); les génies qui accompagnaient certains grands hommes (Pythagore, Socrate, Savonarole), le commerce merveilleux que certains législateurs ont feint d'avoir avec les dieux (Numa, Lycurgue, Solon, Charondas, Zamolxis, Mahomet) ont le même but. Une fois la légende créée, l'apothéose après la mort du personnage, des sacrifices offerts à l'occasion de son anniversaire, l'érection de temples et la création de sacerdoces destinés à l'honorer, les récits de

(1) *Cymbalum mundi*, dialogue III, édit. Lacour, p. 355.

(2) *In XII metaph.*, p. 120-121; voir chap. VII. Rappelons que pour Vicomercato comme pour Postel, c'est l'utilité, les services rendus, la nécessité de faire observer la loi, l'ignorance des causes et phénomènes naturels qui ont fait les religions.

(3) Necessitas utilitasve... atque libido variarum religionum præcipuæ causæ prudentibus fuere. *De Orbis concordia*, III, ch. V : *unde persuasiones de diis variæ profluxerint*, p. 277.

(4) *Ibid.*, p. 279-280.

miracles, entretiennent et développent la ferveur des fidèles [1]. Tel est le résumé de ces chapitres si hardis de Postel. Ramus, en expliquant le songe de Scipion (1545), fait aussi allusion à ces théories, mais sans insister [2]. Naturellement, personne parmi ceux que je viens de nommer n'applique ces systèmes à la religion chrétienne; d'aucuns s'en défendent même. Mais nous savons d'autre part que quelques-uns le faisaient. Sans parler des libertins du moyen âge et du blasphème des trois imposteurs, nous savons par A. Fumée que les libertins parisiens de 1542 reprenaient ce blasphème en expliquant la croyance en la divinité de Jésus-Christ par les théories d'Evhémère [3]. C'est cette lettre qui nous reste à étudier; à sa date, par les précisions et l'abondance des renseignements qu'elle contient, elle sera la conclusion naturelle de cette série d'études si diverses.

V

En 1542, Calvin, alors à Genève, demanda à Antoine Fumée [4] de le renseigner exactement sur les libertins. On a vu plus haut qu'à cette date le mouvement libertin prenait dans le Nord une grande extension. Cette même année Pocque s'aventurait jusqu'à Genève. Calvin donc, effrayé, demanda

(1) *Ibid.*, ch. VI, p. 282 à 284; ch. VII-VIII, p. 284-288.

(2) Hinc (pour donner de l'autorité à leurs paroles) legum latores leges suas ad autorem aliquem Deum retulerunt; Zoroastes ad Oromasim, Trimegistus ad Mercurium, Minos ad Jovem, Charondas ad Saturnum, Licurgus ad Apollinem, Solon ad Minervam (*De Somnio Scipionis*, præfatio, p. 5).

(3) Si les textes sont rares qui prouvent cet état d'esprit, il ne faut pas s'en étonner. Ces choses en ce temps-là pouvaient se dire, elles ne s'écrivaient pas.

(4) Né aux Roches-Saint-Quentin, en 1511, conseiller au Parlement de Paris en 1536, emprisonné pour avoir soutenu les protestants contre Du Bourg en 1559, puis élargi, resta pourtant suspect et dut s'exiler à Orléans en 1562. Nommé président des Enquêtes au parlement de Bretagne en 1563, résigna le 2 avril 1568, se retira à Blain, et mourut en 1570 (HAAG, *Fr. pr.*, V, 186, 2e édition, VI, 755; rectifié par SAULNIER, *Le Parlement de Bretagne*, I, p. 404.

des renseignements à son ancien condisciple d'Orléans, A. Fumée, conseiller au Parlement de Paris depuis 1536.

Il y a, en effet, lui répond Fumée, une race de gens « achristes » [1] — et le nombre en est très grand — dont il fuit non seulement la conversation, mais même la rencontre. Pourtant, il en a interrogés, avant de répondre à Calvin. Ils s'attaquent à l'Ecriture : « Le Nouveau Testament est l'œuvre d'un homme érudit, très intelligent, très sage, très fin, presque divin — comme Platon, — mais d'un Dieu, jamais ! Cela n'est pas possible [2] ». Socrate, Platon et bien d'autres philosophes n'ont-ils pas écrit des livres divins, plus divins que l'Evangile ? On ne les croit pas dieux pour cela [3]. Quant à l'Ancien Testament, ils en contestent le sens reçu jusqu'ici, et si on leur représente l'autorité de ces textes sacrés : « Sacrés ? disent-ils, des livres bourrés de paroles et de chansons impudiques comme celles qu'on trouve au *Cantique des Cantiques* [4] » ?

Quand on leur parle du Fils de Dieu, ils l'entendent de quelqu'un qui a une sagesse divine. C'est ainsi qu'on lit dans l'Ecriture : *Mons Dei, spiritus Dei*, c'est à dire, grande montagne, grand esprit. La divinisation de Jésus-Christ est une invention comme celle des poètes qui ont ainsi divinisé les

(1) Genus hominum ἀχρίστων. A la fin de la première partie de sa lettre, il dit qu'ils deviennent un danger pour les protestants « ingenti eorum hominum multitudine ». Tous les textes qui suivent sont des extraits de cette lettre. Elle est en entier dans HERMINJARD, *Correspondance des réformés*, VIII, n° 1194, p. 228-233. Elle n'est pas datée. Herminjard la suppose de la fin de 1542.

(2) Primum quidem novi Testamenti fidem abrogant : eum qui illud conscripserit aut ejus authorem summe eruditum, ingeniosissimum, prudentissimum, sagacissimum ac pœne divinum, ut Platonem, θεὸν δὲ εἶναι οὐδαμῶς nec ulla ratione id fieri posse contendunt.

(3) Idque eos maxime movet... quod Socrates, Plato aliique permulti philosophi divina pleraque ac etiam diviniora Evangelio scripserunt, qui tamen dii non sunt existimati. Rapprocher de ces doctrines le texte de *Marguerite de Navarre* : « Quant est de moy, dit Parlamente,... je sçay bien que ung d'entre eux, docteur en theologie et principal de leur ordre [ms. 7576[2] : docteur en theologie nommé Colimant grand prescheur et provincial de leur ordre (cordeliers)] voulut persuader à plusieurs de ses freres que l'Evangile n'estoyt non plus croyable que les commentaires de Cesar ou autres histoires escriptes par docteurs authentiques » (*Heptam.*, V, 44, p. 384 du 2e vol., édit. Janet).

(4) Hui! tam sanctæ... scripturæ, quæ tot impudicis verbis et cantionibus refertæ in *Cantico Canticorum* passim reprehenduntur.

hommes remarquables (1). A la fin de la lettre, Fumée note dans une sorte de codicille que les libertins appliquent cette même théorie d'Evhémère à Moïse et en font un grand général qui a prétendu avoir des relations avec Dieu, comme Numa avec la nymphe Egérie (2).

A la vertu extraordinaire, divine de Jésus-Christ, à sa morale élevée, ils opposent tout ce qu'ils peuvent trouver de bon dans Platon et Socrate ; et après avoir nié la réalité des actes prêtés au Christ, ils font remarquer que, si ces préceptes sont d'un homme savant, ils sont cependant trop simples et vulgaires, sans aucune démonstration: qu'un homme médiocrement dégrossi a pu les écrire : « Bref, Jésus n'était pas humaniste (3) ».

Fumée indique ensuite leur milieu : Ce sont des humanistes « imbus de toutes les disciplines » ; ce sont d'anciens protestants endurcis aux disputes théologiques. « Ils se sont retranchés derrière des remparts formidables de démonstrations d'où il ne faut pas espérer de les retirer. Ils sont désespérés et rebelles à tout remède, s'étant attiré la malédiction dont parle l'apôtre : « Que ceux qui ont été une fois illuminés, qui ont goûté le don céleste, participé au Saint-Esprit et à la bonne parole de Dieu, s'ils viennent à tomber, il n'est pas possible qu'ils soient renouvelés par la pénitence (4) ».

Mais le correspondant de Calvin s'aperçoit qu'il n'a point parlé de la vie ni de la doctrine morale des libertins et c'est

(1) Cum de filio Dei aliquid audiunt, de eo dictum interpretantur qui probe sapientiam illam divinam sectatur... et hanc nostram *μῦθον* inventionem esse tanquam poetarum qui celebres et eximios viros Deos propter virtutem effinxerunt.

(2) Addam quod preterea illi non dissimulant de Mose sentientes prudentissimum illum ducem et præfectum rei militaris extitisse, quem cum Deo tanquam Numa cum sua Egeria collocutum aiunt.

(3) Hauser, *Human. et Réforme* dans *Revue Hist.*, 1897. On trouvera dans cet article un commentaire de la lettre qui nous occupe ici.

(4) Scias autem homines hujusmodi vix rationibus convinci posse, ita sunt apud me deplorati. Multis enim ac variis disciplinis imbuti, nostrumque sensum pulchre callentes tanquam qui aliquando a nobis desciverunt, omni vallo ac sepimento demonstrationum se muniverunt et adversum nos ita obstinate sese obfirmarunt, ut vix unquam eos inde avelli sperem, in illorum caput ab apostolo dictum esse putans « Nam, inquit, fieri non potest », etc. Calvin songeait-il à la lettre de Fumée, lorsqu'il reprenait ce texte et l'appliquait à Des Periers?

cela surtout que Calvin tient à savoir. Ce sont des viveurs, des efféminés, qui ne se refusent aucune volupté, qui font de la délicatesse de la table et de la joie la raison dernière de vivre et le principal remède à la douleur elle-même, qui repoussent toute crainte et toute religion, sachant que les lois humaines n'ont pas de sanctions contre le plaisir (1).

Ils sont « virtuoses » au sens italien. Ils ont le goût du sang et se plaignent que le christianisme leur ait enlevé le droit de vie et de mort sur leurs serviteurs. La ruse et le vol sont permis contre leurs frères. Cela ne fait aucun tort à l'Etat. En revanche, tous les ordres du prince, même les plus abominables, sont sacrés. Le christianisme a fait dégénérer les hommes en prêchant l'humilité et en leur enlevant le désir de la gloire; il a arrêté dans leur essor les âmes grandes et bien nées, « il a coupé les ailes à la vertu (2) ». Ce sont bien les mêmes hommes — les courtisans — que Postel, cette même année 1542, attaquait si violemment comme disciples de Pomponazzi et des Italiens : « Mais, répliqueront les courtisans (j'en excepte les bons), je voulais dire, les impies, pourquoi Dieu a-t-il donné à l'homme une telle soif de la gloire, un tel désir de la louange et de la gloire, un tel zèle pour acquérir la renommée (3) » ?

(1) Sunt ejusmodi homines lauti, nitidi, obesi, μαλθακοί, nihil voluptatum omnium quæ terra marique conquiri possunt non affectantes; potant egregie, mensas Siceliis illis lautiores ponunt,... sicque agunt omnia tamquam postrema nullamque posthac rationem admittentia et si quando doloribus morborum anguntur, tum maxime voluptatum agmina sibi asciscunt, quibus dolores illos inferiores reddant, ac tandem in voluptate provoluti vincant.

(2) Inter hæ sunt elati admodum, contumaces et veloces eorum pedes ad effundendum sanguinem, ita ut quotidie sublatam illam potestatem vitæ et necis in servos nostros deplorent et conquerantur. Dicunt... eum qui gloriam ex animis hominum sustulerit alas virtuti præcidisse, legemque nostram multis præclaris et bene natis ingeniis ea de causa obstitisse, multosque tandem degenerare coëgisse. Sic nos tanquam degeneres, ταπεινοὺς καὶ ἀτίμους despicientes.

(3) *De Concordia orb. terræ*, lib. I, ch. XX, p. 132 : Verum replicabunt aulici (bonos non impeto) volebam dicere impii, cur igitur Deus dedit tantam gloriæ sitim, laudis et gloriæ aviditatem, famæ comparandæ studium ? Calvin dans le *De Scandalis* note aussi que l'athéisme « règne par tout le monde et singulièrement aux cours des rois et des princes, entre gens de justice, protonotaires et autres de bonet-rond : entre les gentilshommes, thresoriers et gros marchands » (*Opera*, Brunswick, VII, p. 1183).

Habiles du reste autant qu'audacieux, ils veulent leurs femmes dévotes et mêmes superstitieuses, réclament la mort des luthériens, sont irréprochables dans leurs conversations, pieux avec les hommes de foi, savants avec les savants, superstitieux avec les superstitieux, en un mot, prêts à jouer tous les personnages et à tout faire (*versipelles* et πανουργοὶ). Mais, écoutez ce qu'ils murmurent à l'oreille des simples : Dieu, qui est tout bon, n'a point créé les hommes pour les condamner à un supplice éternel; ce serait une impiété que de le croire. Ils se font une risée du feu éternel et de notre religion elle-même qui est impraticable [1]. Sans cesse, ils ont à la bouche le proverbe : *Vivere, bibere et lætari*. Ce ne sont pas des philosophes, mais des viveurs, *non φιλόσοφοι sed φιλόζωοι*.

Calvin répondit au cri d'alarme d'Antoine Fumée en 1550 par le *Traité des Scandales* [2]. Sur les quatre catégories de scandales dont parle Calvin, les deux premières seules intéressent cette étude. La première de toutes est celle de ces humanistes qui, instruits aux sciences humaines et accoutumés à un style pur et élégant, disent que « le Saint-Esprit est en l'Ecriture sainte d'un langage grossier et simple et mesprisent ceste façon de parler comme trop rude et mal polie [3] ». Ils ne s'attaquent pas seulement à la forme des livres saints, mais « plusieurs choses y sont contenues qui leur semblent derai-

(1) Novitiis quibusdam et incautis insusurrentes : Deum optimum hominem non creavisse ut tandem perpetuo supplicio daret, il de Deo existimare impium esse persuadentes, perpetuumque illum ignem miris scommatibus irridentes, contendentes passim religionem nostram nihil preter verba habere, eam neminem usquam assecutum nec potuisse assequi.

(2) *De scandalis quibus hodie plerique absterrentur, nonnulli etiam alienantur a pura Evangelii doctrina*. Genevæ, ap. J. Crispinum, MDL, in-4° de 100 pages. *Des scandales qui empêchent aujourd'hui beaucoup de gens de venir à la pure doctrine de l'Evangile et en débauchent d'autres*. Genève, Crespin, MDL. Réimprimé en français dans les *Opuscules*; dans les deux langues dans les *Opera*, t. VII.

(3) *Calvini opera*. Brunswick, VII, p. 1152. Tous les textes qui suivent sont pris aux pages suivantes.

sonnables », telles, par exemple, que l'incarnation du Verbe, la rédemption ; la morale évangélique aussi leur paraît bien sévère.

Le réformateur veut répondre : à la première objection, il rappelle que saint Paul avait renoncé à la rhétorique et que les livres saints ont, en revanche, la gravité qui touche et la majesté qui persuade. Mais pour ce qui est des idées, il sent bien qu'il lui est impossible de rien répondre aux libertins : il n'y a pas de terrain d'entente entre lui et eux : « Quand je leur aurai prouvé clairement la divinité de Jesus-Christ, qu'aurai-je profité »? Ils rejetteront tous les arguments de Calvin, parce que de telles vérités ne s'établissent pas par des arguments. Elles dépassent la raison. Et c'est ce qui permet aux libertins de rejeter toute l'Ecriture, parce qu'elle contient des choses que « non seulement on ne peut monstrer par raison naturelle, mais qui sont incroyables au sens humain : Qui est l'homme, disent-ils, tant simple et idiot, qui se laisse persuader ce dont il ne voit nulle raison »? Il est difficile de mieux définir l'essence du rationalisme. Aussi Calvin n'insiste pas. Il n'a point la confiance de Postel en la raison, il recourt à la foi, à l'humilité. Et élevant la voix; car il est souvent éloquent dans ce beau traité : « Nous tenons, dit-il, que Dieu a voulu estre vestu de nostre chair, s'assujettissant à la mort. Ce n'est point une fable pour rire, ni un monstre qu'on doyve avoir en horreur, mais un mystere pour adorer ». Il sait les rires qu'une pareille doctrine suscite, et que les libertins « se croient bien subtils en se mocquant de nostre simplicité », mais s'ils ont de l'esprit, ils n'ont point de « conscience », et s'ils sont incrédules, c'est qu'ils sont « enyvrés de Sathan ».

Le deuxième groupe de scandales est celui des libertins qui, considérant les troubles et guerres causés par l'Evangile, se détournent de la religion, soit qu'ils n'aient jamais connu l'Evangile, soit qu'ils y aient mis « le nez comme en passant ». La plus terrible vengeance que Dieu puisse en tirer, c'est de les livrer à leur aveuglement. « Et ainsi, autant que nous en

voyons aujourd'hui de mocqueurs qui, sous couleurs subtiles se gabent de la chrestienté, autant que nous en voyons de vilains et dissolus qui s'abandonnent comme pourceaux à toute ordure : sachons que Dieu nous met devant les yeux autant de miroirs de sa vengeance ». C'est ainsi qu'on en a vu qui ont méprisé l'Evangile et qui, ayant d'abord quelque sentiment de Dieu, « abbayent puis après contre luy ainsi que chiens ». Ils peuvent « abbayer » et rire. Ils peuvent même rire des « badinages des papistes, mais ils ne sont pas dignes de jamais retourner en la Papauté ».

Il faut que Calvin soit bien fâché pour les mettre au-dessous des « papistes ». On le voit à la page qui suit : il va nommer ces rieurs, et nous les connaissons d'avance. On nous excusera de citer toute cette page : la beauté de la pensée, l'indignation mâle qui l'anime en font une des plus belles de Calvin : « Car ceux auxquels le sacré sang du Fils de Dieu et sa verité eternelle et la clairté de vie ont esté en derision ou mespris ne doyvent point eschapper, que Dieu n'en face une execution terrible et qu'il fasse dresser les cheveux en la teste à ceux qui en oyent parler... Puisque l'Evangile est le souverain et dernier remede que Dieu donne aux hommes pour les guerir, tous ceux auxquels ce remede ne profite de rien sont desesperés... Pour conclure cet article, je dis en somme que ceux qui estiment l'impieté estre un crime enorme... reconnaissent combien Dieu prise son Evangile quand il fait une punition si rigoureuse de ceux qui n'en ont tenu conte... Chacun sait qu'Agrippa, Villeneuve [1], Dolet et leurs semblables ont tousjours orgueilleusement contemné l'Evangile: en la fin, ils sont tombés en telle rage que non seulement ils ont degorgé leurs blasphemes execrables contre Jesus-Christ et sa doctrine, mais ont estimé quant à leurs ames, qu'ils ne differoyent en

(1) Il revient sur Servet plus loin : « Il y a un certain Espagnol nommé Michel Servet qui contrefait le medecin, se nommant Villeneuve. Ce povre glorieux estant desjà enflé de l'arrogance... a pensé qu'il pourroit acquerir quelque grand bruit en renversant tous les principes de la chrestienté » (*De Scandalis*, *op.*, VII, p. 1185).

rien des chiens et des pourceaux. Les autres comme Rabelais, Degovea, Des Periers et beaucoup d'autres que je ne nomme pas pour le present, après avoir gousté l'Evangile ont esté frappés du mesme aveuglement [1] ».

« Pour degorger leurs blasphemes » plus facilement, ils font les plaisants, lancent leurs « petits brocards » dans les banquets et compagnies joyeuses sans faire semblant de rien vouloir sinon rire et amuser leurs compagnons, mais en fin de compte « ils ne font point difficulté de dire que toutes religions ont esté forgées au cerveau des hommes; que nous tenons qu'il est quelque Dieu parce qu'il nous plaist de le croire ainsi, que l'esperance de la vie eternelle est pour amuser les idiots, que tout ce qu'on dit de l'enfer est pour espouvanter les petits enfants [2] ».

On a reconnu dans ce long portrait des traits de physionomie connue. Quand les libertins de 1542 mettent la morale de Socrate au-dessus de celle de Jésus et le style des Evangiles au-dessous de celui de Platon, ils ne font que redire ce que tous les humanistes répétaient depuis vingt ans, aussi bien Erasme que les cicéroniens. S'ils se plaignent que la vie de Jésus-Christ soit trop humble et sa mort trop ignominieuse pour un Dieu, c'est à Celse qu'ils pensent [3], comme c'est Evhémère qui les fait assimiler la divinisation de Jésus-Christ à une apothéose et la gloire de Moïse à celle de Numa. Leur soumission absolue au prince ressemble fort à un axiome de Luther [4], si nous ne savions d'autre part que plusieurs sont des transfuges du protestantisme. Par contre, c'est aux « spirituèls » qu'ils ont pris la négation de l'enfer, comme ils doivent aux épicuriens — les deux écoles se rejoignent parfois — le goût du luxe et de la bonne chère. Mais on y reconnaît surtout le tempérament italien, avec ce mélange si frappant de force

(1) *Opera*. Brunsw., VII, p. 1181-1182.
(2) *Ibid.*, p. 1182-1183.
(3) ORIGÈNE, *Contra Celsum*, VII, LIII-LV, trad. BOUCHEREAU, p. 308.
(4) Cujus regio, ejus religio.

et de ruse, cet étalage insolent et brutal de la « virtu », ce goût du sang, ce mépris des qualités effacées, cet art de dissimuler qui caractérisent les Italiens de la Renaissance. C'est ainsi qu'entre 1540 et 1550 toutes les influences dont nous avons patiemment noté l'apport, l'érudition et le goût des humanistes, la claire raison du péripatétisme, le panthéisme de l'Allemagne, le dogmatisme farouche des unitaires, se réunissent dans le même type : le libertin.

CONCLUSION

Nous pouvons nous arrêter un instant et jeter un regard en arrière [1].

Avant 1530, les « libertins » français sont rares et ne se trouvent guère que parmi les descendants des mystiques du moyen âge. A partir de 1530, l'influence de l'école de Padoue se fait sentir doublement, par les élèves français qui vont en Italie et par les professeurs italiens qui viennent en France. Néanmoins, si l'on peut croire — les éditions d'Averroès en font foi — que l'averroïsme pénètre les classes intellectuelles, les libertins du temps — Rabelais et Des Periers — doivent beaucoup plus à l'antiquité et à l'esprit satirique français qu'à

1) « Le rationalisme pourtant était en progrès (vers 1550)... Partout, autour de 1550, on sent cet effort vers le rationalisme. En physique, Palissy opposait nettement à l'autorité une méthode expérimentale. En orthographe, l'écriture phonétique avait d'ardents partisans. Ramus surtout, par une méthode originale, prétendait renouveler tout le cycle des sciences libérales. Après s'être bruyamment séparé d'Aristote par une thèse retentissante où il établissait que tout ce qu'avait dit Aristote était faux, il recherchait une logique universelle qui dominât tous les ordres de connaissance et présidât à toutes les sciences : Nulle autorité, disait-il, n'est au-dessus de la raison », c'est elle, au contraire, qui fonde l'autorité et qui doit la régler. Et ailleurs : « Quelqu'un a écrit dernièrement que Ramus enseignait la méthode de Platon et qu'il condamnait celle d'Aristote. Cet auteur .. n'a jamais lu la logique de Ramus, car il y aurait vu que suivant lui, il n'y a qu'une méthode, qui a été celle de Platon et d'Aristote, aussi bien que d'Hippocrate et de Gallien... Cette méthode se retrouve dans Virgile et dans Cicéron, dans Homère et dans Démosthène. Elle préside aux mathématiques, à la philosophie, au jugement et à la conduite de tous les hommes, elle n'est de l'invention ni d'Aristote ni de Ramus » (VILLEY, *Sources . des Essais*, p. 26-27).

l'Italie. Mais, à partir de 1540, après l'enseignement de Vicomercato, les doctrines padouanes triomphent. Les catholiques eux-mêmes acceptent la thèse de la séparation de la raison et de la foi et se réfugient les uns dans le fidéisme, ce qui est un aveu que la foi ne repose plus que sur la volonté, les autres dans le « rationalisme chrétien » ce qui est proclamer la toute-puissance de la raison; certains même dans une sorte de pyrrhonisme qui n'exclut pas la foi et que La Mothe Le Vayer appellera plus tard la « sceptique chrétienne ». On renonce à prouver l'immortalité par Aristote : la création, la Providence, les miracles, trouvent plus de sceptiques. En même temps, le protestantisme, entrant en lutte ouverte avec le catholicisme, se voit dépassé par quelques-uns de ses fidèles et favorise la renaissance des sectes extrémistes qu'enfante l'excès d'individualisme. De tous ces courants naissent — en grand nombre, semble-t-il — des déistes. La Révélation est mise en doute par les « achristes ». Jésus-Christ est encore pour eux un homme extraordinaire : pour quelques-uns même, il est encore « le grand Pan, le Dieu des bergers et des pasteurs ». Mais les dieux anciens sont morts, et c'est après leur mort qu'on leur a attribué une divinité éphémère. Pan, lui-même, « le grand Pan est mort » : pour beaucoup la divinité de Jésus aussi est finie. Evhémère a des disciples, et nombreux sont-ils déjà, humanistes souriants de l'école de Lucien, protestants belliqueux disciples de Castellion, libertins mystiques de la suite de Quintin, théologiens subtils nés des cendres de Servet, qui, pieusement ou avec des blasphèmes, l'ont roulé « dans le linceul de pourpre où dorment les dieux morts ».

DEUXIÈME PARTIE

Le Rationalisme dans la Littérature Française

DE LA RENAISSANCE

(1553-1601)

LIVRE PREMIER

LES RATIONALISTES PADOUANS

CHAPITRE XII

Disciples des Padouans avant Montaigne.

I. Ronsard, disciple de Cardan : l'Immortalité; le « Prophétisme » chez Pontus de Tyard et Ronsard. — II. Tahureau (1555) : Immortalité, Miracles, Evhémérisme. — III Pontus de Tyard (1557-1578) : Dieu, Eternité du monde, Immortalité, Evhémérisme.

Le mouvement philosophique dont je viens de retracer les débuts est jusqu'ici cantonné dans les écoles et ne touche que les érudits. La littérature proprement dite — sauf cependant Rabelais et Des Periers — ne s'occupe pas de ces questions. La poésie philosophique n'est pas née; son souffle briserait la lyre fragile de Marot [1]. Mais en 1549 Du Bellay proclamait « que la langue françoyse n'est incapable de la philosophie [2] » et demandait que l'on se mît à en écrire en français « à l'exemple des Italiens qui l'ont quasi toute convertie en leur vulgaire [3] ». Il assurait que « si la phylosophie semée par Aristote et Platon au fertil champ atique etoit replantée en notre pleine francoyse, ce ne seroit la jeter entre les ronses et epines, où elle devint sterile : mais ce seroit la faire de

(1) Je dois faire exception cependant pour Marguerite de Navarre. Encore ses poésies sont-elles plutôt religieuses que philosophiques.

(2) *Défense et illustration*, I, X (éd. Chamard).

(3) *Ibid.*, p. 128.

loingtaine prochaine et d'etrangere citadine de notre republique [1] ». Louis Le Caron en 1555 et Pontus de Tyard en 1557 faisaient des déclarations semblables [2].

C'est pourquoi dans cette seconde partie je ne m'occuperai que des philosophes de langue française [3]. Je n'ignore pas que la philosophie, tendre encore, baigne dans un milieu tout latin, qu'elle s'enseigne et s'écrit encore beaucoup en cette langue. Mais je n'ai pas l'intention de refaire l'histoire de la philosophie de la Renaissance. Ceci est un livre de littérature.

A borner ainsi ce travail, nous pouvons distinguer trois groupes de philosophes rationalistes : 1° ceux qui continuent le mouvement péripatéticien caractéristique de la première période et qui essaient toujours d'équilibrer la raison et la foi : Montaigne est l'aboutissement et comme la fleur de ce rameau; 2° les esprits plus violents ou plus logiques, partisans extrémistes de la philosophie padouane ou héritiers lointains de l'illuminisme, qui ont rejeté toute foi et s'en tiennent au déisme pur ou même à l'athéisme. Ils ne sont pas nombreux : mais leur groupement nous permettra de suivre à leurs dernières conséquences les courants divers que nous avons étudiés dans la première partie; 3° ceux qui ont exploité et étendu le rationalisme théologique en s'appliquant à ruiner par la critique et l'étude de Julien l'Apostat et de Celse les bases de la Révélation. Jean Bodin les résume tous. Dans ces trois familles d'esprits, il faut distinguer, comme nous l'avons fait pour la première partie, les incrédules et les apologistes. Les seconds sont souvent plus nombreux que les premiers. Leur abondance même et la concordance de leurs idées nous sont une

(1) *Ibid.*, p. 129.

(2) Voir citations dans Du Bellay, *ibid.*, p. 145-146. Voir aussi Pasquier, *Lettres*, l. 2, A M. de Tournebu (scavoir s'il est bon de coucher les arts et les sciences en françois), 1552. Tout le Discours au Roy qui commence le *Second curieux* de P. de Tyard (1557) est une exhortation à renoncer au latin et à écrire la philosophie en français.

(3) Je me suis permis cependant quelques rares exceptions à cette règle en faveur de livres dont l'intérêt documentaire était considérable pour l'histoire des idées rationalistes (Neuville, cheffontaines).

garantie de l'extension du mouvement que nous étudions. Nous n'y chercherons autant que possible que les idées de leurs adversaires; mais ce serait se priver d'une source très riche de renseignements que de ne pas les utiliser.

I

Quand Ronsard entreprit de relever le ton de la poésie française et de remplacer les rondeaux et ballades par des hymnes, il chercha dans la philosophie des sujets dignes de « l'archet d'airain et la lyre ferrée ». Il y aurait ainsi toute une étude à faire sur les sources de Ronsard philosophe [1]. Il n'entreprit pas moins que de « descouvrir les secrets de nature et des cieux [2] ».

N'avait-il pas pour guide et modèle de ses études ce Lazare de Baïf, l'hôte érudit des padouans français ? Il lut donc, si nous l'en croyons : « Aristote *et* Platon *et* le docte Euripide [3] », mais Aristote surtout l'aurait retenu :

> Maintenant je veux estre importun amoureux
> Du bon pere Aristote et d'un soin genereux
> Courtiser et servir la beauté de sa fille [4].

Il est vrai que c'est sur ses vieux jours. Mais à en juger par les sujets choisis, il s'était mis dès avant 1550 au courant des idées philosophiques répandues par l'aristotélisme de la Renaissance. Au premier livre des *Amours* il expose la cosmogonie d'Epicure et parle de l'entéléchie [5].

Dès ses premières *Odes* il est préoccupé du problème de l'âme. Sur son origine, il repousse la préexistence platoni-

(1) Naturellement, nous ne retenons de cette philosophie que ce qui a trait à ce travail.

(2) *Hymnes*, I, I, de l'Eternité.

(3) *Sonnets pour Hélène*, II, Elégie (Blanch., I, p. 362).

(4) *Sonnets pour Hélène*, II, XXXVI (Laumonier-Lemerre, I, 313; Blanch., I, p. 336).

(5) Il avait aussi lu Aratus : J'ay l'esprit tout ennuyé | d'avoir trop estudié | Les Phenomenes d'Arate, *Odes*, II, XVIII (Bl., II, p. 162). Arate venait d'être

cienne [1], et par conséquent la « réminiscence », et prend parti pour la table rase [2].

Dès ses premières *Odes* aussi il est hanté par l'idée de la mort :

> Voyez donc que je seray
> Quand mort je reposeray
> Au fond de la tombe noire [3].

Idée d'artiste, fantaisie qui doit servir de piment à la volupté; mais thème chrétien aussi et traité chrétiennement, sauf quelques réminiscences de Cicéron et de Plutarque. Je veux parler de cet *hymne* admirable *de la mort* [4] (1556). La mort est bonne au corps puisqu'elle le délivre de ses misères, nous tire d'exil et nous permet de revoir « d'Ithaque la fumée »; elle est douce, car les fables des païens sur les tourments des enfers sont fausses et de même leurs rêveries sur la transmi-

publié (1550). Sur la science nécessaire au poète de la Pléiade, voir BRUNETIÈRE, *Hist. de la litt.*, I, p. 292. Sur Epicure, voir *Amours*, I, Laumonier-Lemerre, I, p. 19 :

> Les petits corps qui tombent de travers
> Par leur descente en biais vagabonde
> Heurtez ensemble on composé le monde
> S'entr'accrochans de liens tous divers.

Il a étudié la question de l'entéléchie ou, du moins, il en a entendu parler : il écrit à Cassandre (*Amours*, I, LVIII, Laumonier-Lemerre, I, p. 33; Bl., I, p. 41) :

> « Pour me donner l'estre et le mouvement,
> Etes-vous pas ma seule Entelechie? »

(1) *Odes*, III, IV.

(2)
> Que les formes de toutes choses
> Soient, comme dit Platon, encloses
> En nostre ame, et que le sçavoir
> N'est sinon se ramentevoir;
> Je ne le croy.... ....
> ....L'esprit ressemble
> Au tableau tout neuf, où nul trait
> N'est par le peintre encor pourtrait,
> Et qui retient ce qu'il y note.
> (*Odes*, III, VII; Laumonnier, II, p. 15-16).

Selon M. Laumonier, cette ode serait antérieure à 1548 et inspirée par l'enseignement de Lambin à Coqueret.

(3) *Odes*, III, XXIII (Bl. II, p. 238).

(4) *Hymnes*, II, IX (Bl. V, p. 239-249).

gration des âmes (1) ; elle est bonne à l'âme surtout, qui, rachetée du sang de Jésus-Christ, va au ciel,

> Où plus elle n'endure avec son Dieu là-haut
> Ny peine, ny soucy, ny froidure, ny chaud
> Procez, ny maladie; ains de tout mal exemple,
> De siecle en siecle vit bien-heureuse et contente
> Aupres de son facteur...

Et le poète dans une péroraison qu'a égalée — mais non dépassée — Lamartine (2), salue la mort :

> Je te salue, heureuse et profitable Mort,
> Des extremes douleurs medecin et confort !
> Quand mon heure viendra, Déesse, je te prie,
> Ne me laisse longtemps languir en maladie,
> Tourmenté dans un lict; mais puisqu'il faut mourir,
> Donne-moy que soudain je te puisse encourir,
> Ou pour l'honneur de Dieu, ou pour servir mon Prince
> Navré, poitrine ouverte, au bord de ma province !

Nous avons de la beauté et de l'accent chrétien de cette pièce un joli témoignage et qui pourtant montre en celui qui le donna une conscience peu religieuse. Brantôme raconte qu'en 1564 (3), P. de Boczosel, seigneur de Chastelard, s'étant

(1) Il repoussa toujours la métempsycose. En 1569, il écrit contre Platon :

> Quelqu'un a dit, de raisons mal garni
> Que Dieu n'a fait qu'un grand nombre fini
> D'âmes au monde, et ces âmes ne meurent,
> Mais dans les corps par eschange demeurent
> Selon le bien et le mal qu'elles ont fait.
> L'une est pourceau, l'autre un serpent infait,
> L'autre un cheval, et l'autre plus gentille
> Se fait oiseau qui pleure son Ityle.

Poèmes, I, Discours de l'altération et changement des choses humaines (Bl. VI, p. 125).

Pour lui, s'il y a une métempsycose, voici son vœu :

> Quand la mort me voudra tuer,
> A tout le moins si je suis digne
> Que les Dieux me daignent muer,
> Je le veux estre en fleur de vigne!

Odes, II, XXI (Bl., II, p. 167-169). Baïf, s'il y a une métempsycose, revivra sous forme de tourterelle (*Amours de Francine*, II, CV; M-L., p. 185).

(2) *Premières médit. poét.*, V, L'immortalité : « Je te salue, ô mort, Libérateur céleste », etc.

(3) *Des Dames* (éd. Lalanne, VII). Sur le sieur de Chastelard, v. BAYLE, art. Ronsard, rem. O, et *France prot.*, II, 668 et suiv.; 2e édition, III, p. 354.

caché dans la chambre de Marie Stuart qu'il aimait d'un amour malheureux, la reine le fit condamner à mort : « Le jour venu, ayant esté mené sur l'échaffaut, advant mourir avoit en ses mains les *Hymnes* de M. de Ronsard, et pour son éternelle consolation, se mit à lire tout entièrement l'*himne de la mort* qui est très-bien faict et propre pour ne point abhorrer la mort, ne s'aydant autrement d'autre livre spirituel, ny de ministre, ny de confesseur. Après avoir faict son entière lecture, se tourna vers le lieu où il pensoit que la reine fust » et lui dit adieu.

Telle est la position — absolument orthodoxe — de Ronsard à ses débuts [1]. Mais lorsque treize ans plus tard il se mêle de nouveau de faire œuvre de philosophe — dans ses *Poèmes* — sa doctrine est bien changée. Il me semble évident qu'il a lu Cardan et qu'il en accepte les idées sur la nature de l'âme et les miracles. La tendance marquée de Cardan au panthéisme devait séduire un poète si porté lui-même à communier à la nature et à voir dans ses formes, même les plus humbles, une manifestation de la vie universelle :

Dieu est partout, partout se mesle Dieu,
Commencement, la fin et le milieu
De ce qui vit, et dont l'âme est enclose
Par tout, et tient en vigueur chaque chose,
Comme nostre âme infuse dans nos corps [2].

Cette âme qui anime l'univers et qui est Dieu est pour lui principe de vie :

Ja dès longtemps les membres seroient morts
De ce grand tout, si ceste âme divine
Ne se mesloit par toute la machine
Luy donnant vie, et force et mouvement;
Car de tout estre, elle est commencement [3].

(1) Je pourrais ajouter qu'à cette date, il ne semble pas soupçonner les idées des padouans sur — ou plutôt, contre — l'existence des démons. Il leur consacre dans le premier livre des hymnes, une pièce qui le montre même très superstitieux à leur sujet.

(2) *Poèmes*, I. Le Chat (Bl. VI, p. 67. Laumonier-Lemerre, V, p 57).

(3) *Ibid*.

C'est elle qui « meslée » à l'univers l'agite d'une vie unique en son principe, multiple en ses manifestations : par elle

Tourne le ciel à la voûte estoilée,
La mer ondoye, et la terre produit
Par les saisons herbes, fueilles et fruit (1).

De cette « âme divine » qui agite l'univers et palpite en lui, notre âme est une parcelle; éternelle donc dans son origine comme dans sa destinée, elle ne mourra point, non pas, comme il le disait en 1556, parce que le Christ l'a promis (2), mais parce qu'elle se résorbe dans le tout dont elle n'est qu'une partie.

Des elemens et de ceste âme infuse
Nous sommes naiz ; le corps mortel qui s'use
Par trait de temps, des elemens est fait;
De Dieu vient l'âme, et comme il est parfait
L'âme est parfaite, intouchable, immortelle,
Comme vivant d'une essence eternelle ;
L'âme n'a donc commencement ny bout,
Car la partie ensuit tousjours le tout (3).

Divine en son origine, elle est la même pour tous les hommes. Mais selon la pureté du corps où elle tombe, elle manifeste ses facultés. Parmi les hommes les uns sont « inventeurs

Des secrets plus cachez, les autres orateurs.
Les autres medecins (4).

poètes, magistrats, historiens. Si Ronsard n'ajoute pas les

(1) *Ibid*

(2) ....ha! pour Dieu te souvienne
Que ton âme n'est pas payenne, mais chrestienne,
Et que notre grand Maistre en la croix estendu
Et mourant, de la mort l'aiguillon a perdu.
Hymnes, II, IX, De la mort (Bl., V, p. 245).

(3) *Poèmes*, I, Le Chat (Bl., VI, p. 67; Laum.-Lem., V, p. 57).

(4) *Poèmes*, II, Excellence de l'esprit de l'homme (Bl., VI, p. 234; Laumonier Lem., V, p. 228).

prophètes, il les a mis ailleurs. Mais n'est-ce pas déjà la doctrine même de Cardan ?

> Quand elle trouve un corps d'une masse legere
> Qui honore craintif son hostesse estrangere
> Et qui sans grommeler obeyt promptement
> Comme un bon serviteur à son commandement,
> Elle acheve des faits qui donnent d'âge en âge
> Et d'elle est de son corps illustre tesmoignage (1).

Elle lui révèle la cosmologie de Platon, elle lui apprend « s'il y a d'autres mondes » et qui soient habités, puis elle lui explique les phénomènes atmosphériques.

Il ne faudrait pas croire cependant que Ronsard soit un disciple décidé de Cardan. Dans le même livre où il professe cette espèce de panthéisme, il s'attaque aux libertins et leur prêche l'immortalité, non pas celle de Platon, mais celle que Jésus-Christ a promise :

> Vous qui sans foy errez à l'avanture,
> Vous qui tenez la secte d'Epicure,
> Amendez vous, pour Dieu ne croyez pas
> Que l'âme meure avecque le trespas (2).

C'est son père lui-même qui dans une apparition nocturne l'en assure, et après lui avoir recommandé la fidélité à Jésus-Christ et au décalogue, lui promet qu'il le rejoindra dans le ciel.

On peut hésiter du reste sur les sources de Ronsard, parce que Cardan se rencontre ici avec Platon et Averroès. Mais le même recueil contient une pièce beaucoup plus curieuse et dont certains détails ne peuvent être pris ailleurs que dans le philosophe Italien ou ses traducteurs : c'est l'étrange poème intitulé *le Chat*, où Ronsard nous expose sa théorie de l'inspiration poétique.

Dès 1552, Pontus de Tyard, encore à ses débuts et déjà

(1) *Ibid.*, Bl. VI, p. 235.

(2) Prosopopée de Louys de Ronsard. *Poèmes*, II, Bl. VI, p. 178; Laumonier-Lemerre, V, p. 163).

sybillin, avait entrepris de décrire l'enthousiasme ou la fureur poétique [1]. « Son propre effet, disait-il à Pasithée, c'est d'eslever depuis ce corps jusques aux cieux l'âme qui des cieux est descendue dedans ce corps [2] ». L'âme en effet, venant de l'Un dont elle est une parcelle, s'abaisse par quatre degrés successifs; l'entendement angélique, la raison, l'opinion, la nature. Il lui faut pour retrouver l'unité et la contemplation de l'Un remonter de la nature à Dieu : « La fureur divine, Pasithée, est l'unique escalier par lequel l'âme peut trouver le chemin qui la conduit à la source de son souverain bien [3] ». La fureur divine aura donc quatre degrés correspondant aux quatre degrés par lesquels l'âme s'est abaissée : « En quatre sortes, ...peut l'homme estre espris de divine fureur. La premiere est par la fureur poëtique procedant du don des Muses : la seconde est par l'intelligence des mysteres et secrets des religions souz Bacchus : la troisieme par ravissement de prophetie, vaticination ou divination souz Apollon; et la quatrieme par la violence de l'amoureuse affection souz Amour et Venus [4] ». Il n'y a pas de différence de nature entre ces quatre inspirations, mais seulement de degré. L'âme abaissée et comme disloquée par les fonctions qu'exige le corps se recueille, s'harmonise, d'abord par la musique et la poésie. La religion y aide plus encore et « la sainte communication des mysteres et secrets religieux au moyen desquels les purifications et devotieux offices incitent l'âme à se rassembler en soymesme [5] ». Alors survient la troisième fureur qui éloigne « les ratiocinations intellectuelles » et « reduit l'entendement en union avec l'âme, ce qui advient par le ravissement des propheties et divinations. Aussi quiconque est esmeu de fureur divinatrice ou prophetique, tout ravi en interieure contemplation, il conjoint son ame et tous les esprits ensemble... pour aller puiser aux plus intimes, profonds et retirez secrets divins

(1) *Solitaire premier ou discours des Muses et de la fureur poétique*, 1552. Je cite d'après l'édition de 1587.
(2) *Ibid.*, p. 3, verso.
(3) *Ibid.*, p. 8 verso.
(4) *Ibid.*, p. 8 verso-9.
(5) *Ibid.*, p. 9 verso.

la prediction de choses qui doivent advenir[1] ». Enfin l'âme ainsi unifiée se joint à l'Un par l'amour, c'est-à-dire « par un fervent et incomparable desir que l'âme ainsi eslevée a de jouir de la divine et eternelle beauté[2] ».

Telle est la théorie de Pontus de Tyard et elle ne manque point de grandeur ni même de logique dans son étrangeté. Elle n'est du reste que le développement d'une page de l'*Ion*[3] déjà expliquée, en ce qui concerne les poètes du moins, par Ficin et Pomponazzi[4] — et bien avant eux par Cicéron et Plutarque[5]. Mais celle de Cardan, en faisant des fonctions prophétiques une conséquence de l'origine de l'âme selon Averroès et du climat, est plus matérialiste encore. C'est celle de Cardan qu'a choisie Ronsard en 1569.

Avant de l'exposer, je dois signaler que G. des Autels l'a devancé sur ce point. En 1553 il chantait « la douce rage » que lui inspirait sa « Saincte » et de ce qu'il était amoureux concluait que Vénus l'avait fait à la fois

Prophete, Prestre et poëte amoureux[6].

(1) P. 10.

(2) *Ibid.*

(3) *Ion*, V, 534.

(4) Pomponazzi commentant cette page de *Ion* écrit : Ipsa musa poetas divino instinctu concitat, poetæ concitati alios furore corripiunt..., omnes itaque carminum poetæ insignes non arte sed divino afflatu mente capti omnia ista præclara poemata canunt (*De Incant.*, p. 125).

(5) Cicéron dans les *Tusculanes* (III, V) expose ces idées en distinguant, avec les grecs la folie ordinaire (μανία) et la folie poétique (μελαγχολία). C'est par cette distinction que commence aussi le traité de Pontus de Tyard. Pour Plutarque, voir le traité *de l'Amour* (trad. Ricard, Paris, 1844, IIIe vol., p. 519).

(6) Voici le sonnet entier :

Du Dieu savant la folie divine
Ne m'a pourtant derobé la pensée
Si, comme fait la sibyle insensée,
Au temps present l'avenir je devine :
— Si je connoy quel sacrifice dine
La deité, apaise, corroucée,
Jamais pourtant n'a esté engrossée
De la chaleur du franc dieu, ma poytrine :
— Si l'on m'assiet au milieu des poëtes,
Sœurs d'Helicon, les deesses vous n'estes,
Qui à mes vers souflez ce vent heureux :
— Ton seul enfant, Venus, d'un sain breuvage
M'empoysonnant, me fait en douce rage,
Prophete, prestre et poëte amoureux.

(*Amoureux repos*, sonnet XIV). M. Chamard signale aussi que Sibilet demande que le poëte se sente inspiré, dans son *Art poétique* (1548) (CHAMARD, *Du Bellay*, p. 92).

De plus, ayant composé en 1549 un sonnet où il annonçait une nouvelle guerre, il y ajoute en 1553 les vers suivants :

> Ces vers Janus, enclos, en se moquant, ouït,
> Bien peu craignant de Mars les horribles tempestes,
> Mais l'an après, contraint, ses portes il ouvrit.
> Qui ne confessera que nous sommes prophètes ? (1)

Mais c'est là badinage amusé de sceptique. Le futur auteur de *Mistitoire barragouyne de Fanfreluche et Gaudichon* (2) ne pouvait sérieusement se croire un « mage ».

Autrement sérieuse est l'attitude de Ronsard : dès ses premières *Odes* il proteste contre ceux qui pourraient croire que la poésie vient « d'art, et non de ravissement », et dans l'une des plus connues Jupiter enseigne aux Muses que ce ravissement est

> Desmembré en diverses parts,
> En prophetie, en poësies
> En mysteres et en amour,
> Quatre fureurs qui tour à tour
> Chatouilleront vos fantasies (3).

(1) *Amoureux repos* (Lyon, Temporal, 1553), sonnet XVII et quatrain suivant.

(2) Lyon, chez Jean Dieppi, 1574. En 1550, G. des Autels consacrait aussi un sonnet à l'immortalité. Il y rappelle que les Gaulois prêtaient de l'argent à rendre en l'autre monde : « tant se fiaient à l'immortalité ». Pour lui, il y croit aussi :

> « Mais pour es cieux ma joye faire croistre
> Je te suppli, Eternel, que je puisse
> Entre tes saints ma Sainte recognoistre ».

(*Repos de plus grand travail*, p. 14-15 : De l'immortalité de son âme et de son amour. Sonet).

(3) *Odes*, I, X, A. Michel de l'Hospital. Texte aussi net dans les *Poèmes*, I. La lyre :

> « Car, comme dit ce grand Platon, ce sage,
> Quatre fureurs brûlent nostre courage,
> Bacchus, Amour, les Muses, Apollon,
> Qui dans nos cœurs laissent un aiguillon
> Comme freslons, et d'une ardeur secrette
> Font soudain l'homme et poëte et prophete
> Par eux je vois que poëte je suis... ».

(Bl., VI, p. 56-57, Laumonier-Lemerre, V, p. 45). Ces premiers développements sur l'enthousiasme poétique sont pris très vraisemblablement à P. de Tyard, car il fait allusion à « l'Enthousiasme aiguillon de Pontus » (*Amours*, I Laumonier-Lemerre, I, p. 42).

Et le poète, développant sa théorie, nous chante l'origine divine et l'autorité sacrée du poète, dont « les vers viennent de Dieu, non de l'humaine puissance ». Il nous montre les Muses, agitant « le cœur prophete des Sibylles », l'esprit des « oracles antiques », les « devins », et enfin les poètes anciens [(1)]. Les poètes ont un démon qui les enseigne la nuit [(2)]. Cette prétention d'être animé d'une fureur divine, encore qu'elle ne soit pas simple exagération de poète, mais, nous l'avons montré, vérité philosophique alors, est aussi inoffensive que celle de Hugo de poser au « mage effaré » [(3)]. Parmi les privilégiés que les muses inspirent, il a nommé les oracles et les sibyles : il s'est bien gardé d'y mettre les prophètes. Mais en 1569 il est bien plus hardi et, disciple de Cardan, il reproduit ses théories sur le prophétisme.

La prophétie est chose naturelle comme l'inspiration poétique, « car Dieu par tout en tout se communique ». Il n'est donc pas étonnant que certaines plantes soient fatidiques. Un laurier arraché dans son jardin lui a été présage de sa maladie. Les animaux aussi sont des présages bons ou mauvais.

> L'âme du ciel en tout corps tournoyante,
> Les pousse, anime, et fait aux hommes voir
> Par eux les maux ausquels ils doivent choir.

La tortue, le « limas », la grue, le cygne, le pluvier et le loup sont autant de témoins que l'art des augures avait un fondement sérieux. Mais par dessus tout, Ronsard craint les

(1) *Ibid.*, *passim.* Voir aussi *Odes*, II, II, à Calliope (Bl., II, p. 134).

(2) *Odes*, I, XVIII, à J. de Bellay (Bl., II, p. 117 et suiv.).

(3)
> Dieu les tient agitez, et jamais ne les laisse;
> D'un aiguillon ardant il les picque et les presse.
> Ils ont les pieds à terre et l'esprit dans les cieux,
> Le peuple les estime enragez, furieux;
> Ils errent par les bois, par les monts, par les prées,
> Et jouissent tous seuls des nymphes et des fées.

Poèmes retranchés, Discours à J. Crévin (Bl., VI, p. 311).

Même idée de la fureur poétique et même assimilation à la prophétie dans PELETIER, *Art. poét.* (1555), p. 11 et suiv. Voir JUGÉ, *J. Peletier*, p. 147.

chats. Peut-être avait-il été frappé de leurs allures mystérieuses :

Ils prennent en songeant les nobles attitudes
Des grands sphinx allongés au fond des solitudes.

....

Leurs reins féconds sont pleins d'étincelles magiques,
Et des parcelles d'or, ainsi qu'un sable fin,
Etoilent vaguement leurs prunelles mystiques (1).

En tout cas, il les hait et plus encore les craint :

Je hay leurs yeux, leur front et leur regard,
Et les voyant je m'enfuy d'autre part.
Tremblant de nerfs, de veines et de membre (2).

Superstition, évidemment; mais en voici le fondement et l'aboutissement très grave et très significatif. Si les idées de Ronsard sur l'inspiration poétique, sa crainte superstitieuse, peuvent avoir des origines nombreuses, grecques, italiennes ou françaises, les quatre vers qui suivent sont la traduction incontestable de Cardan :

Ne vois-tu pas que la saincte Judée
Sur toute terre est plus recommandée
Pour apparoistre en elle des esprits
Remplis de Dieu, de prophetie épris (3)

Comme Cardan il fait de la prophétie un fruit naturel du climat et du sol, qui, réalisant des corps plus spirituels, laissent le *mens* qui les anime transparaître et communiquer plus directement avec le ciel :

Les regions. l'air et les corps y servent,
Qui l'âme saine en un corps sain conservent ;
Car d'autant plus que bien sain est le corps,
L'âme se monstre et reluist par dehors (4)

(1) BAUDELAIRE, *Fleurs du mal*, LXVIII.

(2) *Le Chat* (Bl. VI, p. 70; Laumonier-Lemerre, V, p. 60-61).

(3) *Ibid.* (Bl., VI, p. 68; Laumonier, V, p. 58). Voir la théorie de Cardan au chapitre VII.

(4) *Ibid.* (Bl., VI, p. 68; Laumonier-Lemerre, V, p. 58).

Il est douteux pourtant que Ronsard ait adhéré à des théories qui ruinent une partie des preuves traditionnelles de l'Eglise. Au moment où il écrivait ces lignes il luttait contre les protestants et multipliait les professions de foi qui semblent sincères [(1)]. Il semble même s'attaquer quelquefois aux libertins : dans le *Discours à Loys des Masures*, par exemple [(2)].

II

Le premier né des vrais représentants de l'esprit nouveau, c'est le Démocritic de Tahureau [(3)]. Ses *Dialogues*, en effet, s'ils n'ont paru qu'en 1565, ou au plus tôt en 1562, ont été écrits avant 1555, date de la mort de l'auteur.

Le Démocritic tient de Rabelais : comme lui il se donne « le moins de melancolie qu'il lui est possible [(4)] »; comme lui il use de raillerie plus que de raisonnement [(5)] : comme lui, c'est un lucianiste, non pas au sens imprécis de railleur, mais parce qu'il connaît et cite le terrible pamphlétaire [(6)]. Mais il a bien plus que Rabelais conscience nette du fondement du rationalisme : suivre la raison. Les hommes d'aujourd'hui sont « irraisonnables », non pas qu'ils soient privés de raison, mais « comme celuy qui porte au doi la pierre precieuse et orientale, n'en sçachant aucunement la vertu..., ils ignorent la grande vertu et puissance de leur raison, s'adonnans plustost à faire et croire mille badineries et tours de singes qu'à suyvre la vraye voye qui les guide tout droit au sentier de

(1) Voir *Discours des misères de ce temps* dans l'édit. Laumonier-Lemerre, V, p. 329-445. Sur cette série d'œuvres, voir *Revue universitaire* du 12 février 1903.

(2) Crains Dieu sur toute chose et le fard d'Epicure | Ne te fasse jamais errer à l'avanture (Laum.-Lemerre, V p. 265 : comme celui qui voit d'une fenêtre).

(3) Sur la vie de Tahureau, voir l'édition de ses œuvres par Conscience, chez Lemerre (1871), ou l'article que lui a consacré M. Besch dans la *Revue du XVIe siècle*, de 1919, p. 1-64 et 154-200. Je cite toujours d'après l'édit. Conscience.

(4) *1er dial.*, p. 4.

(5) Voir en particulier ses railleries sur les moines (I, p. 93) par où il ressemble encore à Rabelais.

(6) Voir en particulier, p. 120, 169, 184, 262.

raison [1] ». Ils n'ont pas le sens critique et « on leur voit delaisser un ferme et rassis jugement pour donner plus de lieu à ce qu'on leur donne à entendre de main en main qu'à la pure et nette verité, aimans mieux par ce moyen croire aux choses les plus fausses à credit que par raison aux veritables [2] ».

Pour lui il remercie « la haute et puissante nature » de ce qu'il ne « se laisse aucunement surmonter par une infinité de foles opinions et faits irraisonnables [3] » qui ont cours aujourd'hui. Il en sourit doucement avec des amis « que l'on peut sans faillir dire raisonnables [4] » et il « veut plustost bien dire et croire avecques un ou peu de gens de bon esprit que faillir avecques un grand nombre d'ignorans, s'estant du tout appuié sur le fondement de la raison et non point d'authorité humaine simplement forgée de quelque pauvre cervelle renversée [5] ». Crois-moi, dit-il au Cosmophile, « je te recueillerai d'un grand et profond somme auquel la plus grande partie de ceux que l'on appelle hommes demeurent endormis et te semblera, si tu veux, après m'avoir entendu, ajouter plus de foi à la raison et verité qu'à une sotte opinion seulement approuvée par une longue coutume observée de ceste grande beste de plusieurs testes, que je t'aurai retiré d'un grand bourbier... [6] ». Et quand il se cherche un ancêtre, ce n'est pas à Rabelais qu'il songe, mais à Caton, parce qu' « il ne voulait rien estre receu entre les hommes qu'il ne fut convenable à leur raison [7] ».

Si la tournure d'esprit de Tahureau est très nette, sa science est relativement faible, il a lu davantage les poètes et Rabelais que les philosophes. Sur la doctrine de l'âme, la grande préoccupation des philosophes, il se borne à répéter les mauvais

(1) 1er *dial.*, I, p. 3.
(2) 1er *dial.*, début.
(3) 1er *dial.*, début.
(4) 1er *dial.*, p. 4.
(5) Advertissement de l'auteur, p. XV.
(6) 1er *dial.*, p. 5-6.
(7) 1er *dial.*, p. 45. Les systêmes des anciens philosophes ne lui sont autorité recevable que s'ils « ne sont point tant fondés sur une opinion que la verité et preuve raisonnable n'y soit apparente ». 2e *dial.*, p. 162.

jeux de mots de Rabelais [1]. L'espoir de l'immortalité dont Dolet et les cicéroniens consolaient leur vie laborieuse lui paraît un mauvais marché : « Ne s'en trouve il pas assés qui se privent de tout plaisir, ne foisans autre chose toute leur vie que brouiller je ne sçai quelles sornettes en espoir qu'elles soient mises en lumieres apres leur mort ? Et sont encore aveuglés jusques à là qu'ils en pensent bien voltiger et gambader en l'air plus dextrement que les autres. Cuidez vous que la louange que l'on donne à Demosthene ou à Ciceron leur chatouille bien maintenant les oreilles [2] ? ».

Il sait lui aussi la diversité des théories émises sur la nature et la destinée de l'âme et avant Montaigne, avant Bruès même, il l'allègue en preuve de l'impuissance de la raison : « Les autres nous ont depeint une ame rouge, les uns blanche et ceux-ci bigarée comme les couleurs des loiaus amans : Aucuns l'ont logée au cueur, puis tantost au cerveau pour la tenir chaudement; il s'en est trouvé quelques autres meilleurs fourbisseurs qui nous l'ont engaignée dedans tout le corps comme dedans son fourreau, de peur qu'elle ne s'enrouillast à la pluie : Outre tous ceus ci sont encore survenus certains organistes qui nous l'ont armonisée à quatre parties : et d'autres expers enrocheurs qui l'ont entonnée dedans un vaisseau à celle fin qu'elle ne prit vent. Mais a quoi pensoient ces importuns scrutateurs de choses douteuses [3] ? ».

Il devance l'*Apologie de R. Sebond*. Il la devance aussi sur l'expression générale du fidéisme. Un an avant Louis le Caron, il résume le premier livre du *De laudibus philosophiæ* de Sadolet [4] et proclame la faillite de la philosophie : les idées de Platon, la cosmogonie de Démocrite et d'Epicure, les variations des écoles diverses sur l'âme [5], et Aristote lui-même avec

(1) *Asne* pour *ame* répété trois fois pages 93, 98, 102 (*1er dialogue*).

(2) *2e dial.*, p. 171-172.

(3) *2e dial.*, p. 160-162.

(4) L'attitude de Tahureau est plutôt fidéiste que sceptique et son argumentation, l'exemple même qu'il donne de l'impuissance de la raison rappellent plutôt Sadolet que Talon. Il dénie à la raison le pouvoir de trancher les questions religieuses, mais ne semble pas douter de la raison elle-même pour les choses qui sont de son domaine.

(5) *Dialogues*, Epistre XI; et *2e dialogue*, p. 160-162.

ses contradictions, nous apprennent que « Dieu s'est reservé le ciel pour sa demeure et qu'il a donné la terre aux fils des hommes [1]. Où il est assés manifesté qu'ils se doivent contenter du lieu qui leur est assigné, sans entreprendre de voler plus haut et avoir la cognoissance de ce qui leur est incertain », comme Anaximène, cet astronome qui, baillant aux étoiles, se laissa choir dans une fosse [2].

Sur ces deux points, Tahureau a donc les idées courantes. Sur la question des miracles il ressemble à Rabelais, au Rabelais des deux premiers livres. Pour railler les miracles à la façon de son modèle, il emprunte à Diogène Laërce [3] l'histoire d'Empédocle et des Agrigentins. Ce philosophe, pour garantir Agrigente du vent « entourna toute la ville de peaus d'asnes et par ce moien il fit cesser la tourmente qui couroit pour lors, et après il fut surnommé en grec χωλυσανέμας, c'est-à-dire chasse-vent » — « Ha ha ha ! s'écrie le Cosmophile, la grande folie » d'avoir écrit cette « bourde-là ! » — Tu ne crois donc pas ce qu'assurent « tant d'auteurs approuvés ? » répond ironiquement le sceptique. C'est que, conclut le Cosmophile, si nous voulions croire tout ce qu'on trouve dans les livres, « il ne se trouveroit point en Arcadie d'asne plus magnifiquement oreillé que nous serions [4] ». Aussi de tout temps il y a eu des gens assez fins pour ne pas croire à « telles bourdes »; et il les énumère complaisamment : Cambise, roi de Perse, qui profana le temple de « Vulcan »; mais en punition il devient épileptique et fou. « Pour le moins les sots de son temps le pensoient ainsi et raportoient cette maladie qui lui estoit naturelle à une punition divine ». Qu'il fût fou, cela est vraisemblable, mais aux yeux de la foule « une personne de bon esprit sera elle jamais à peine estimée autre que fole et transportée de cerveau [5] ? ». Denys le Tyran fut aussi hardi et aussi fin quand

(1) *Psalm. CXIII*, 25.
(2) *2e dial.*, p. 128.
(3) *Vies et opinions des philosophes*, VIII, 60.
(4) *2e dial.*, p. 122-123.
(5) P. 176-177.

il déroba, selon Cicéron, la barbe d'or d'Esculape et le manteau d'or de Jupiter Olympien [1].

Quant aux vœux qu'on peut adresser aux dieux, ils les laissent aussi indifférents que les sacrilèges et les blasphèmes. Et pour le prouver Tahureau reprend les réponses — classiques aussi — de Diagoras. A un ami qui lui montrait des ex-voto de marins « lesquels après s'estre voués et recommandés aux dieux avoient par ce moyen evité la tempeste et pris terre miraculeusement..., ce mignon respondit en sousriant et se moquant de la simplicité de l'autre : ...Ne vois tu pas, pauvre homme, comment il n'est point fait de mention en ces monumens ci de ceux qui ont esté noiés après avoir fait leurs vœux ! ». Et une autre fois que ce philosophe se trouvait sur mer en une grande tempête, étant accusé par ses compagnons de leur avoir par son impiété attiré ce malheur, « il leur monstra une autre grande flotte de navires qui estoient en mesme peril et leur demanda s'ils pensoient que Diagore fust en une chacune de ces navires [2] ».

Enfin l'évhémérisme est longuement exposé dans le livre de Tahureau. Il énumère complaisamment « les forgerons de dieux », c'est-à-dire tous ceux qui, soit par politique, soit par piété, soit par orgueil ont fondé un culte ou prétendu avoir des relations intimes avec les dieux : Cécrops en Grèce, Mélisse en Crète, à Rome Numa et la nymphe Egérie, qui tous les trois fondèrent la religion de leurs patries respectives. Le dernier il est vrai est excusable, car « il le faisoit pour une bonne fin, qui estoit de retirer le peuple romain, encores pour lors rude et brutal, d'une trop grande affection qu'il avoit aus guerres et l'induire à quelque veneration de la divinité. Et telle a tousjours esté la coutume de ceus qui ont voulu establir loix et introduire nouvelles coutumes aux villes ou à tout un peuple, c'est-à-dire de raporter toutes leurs institutions à quelque particuliere et affectée divinité ». Ainsi firent Lycurgue, Dracon, Solon, Minos, Trismégiste, Zoroastre qui se

(1) *De Nat. Deor.*, III, 34.
(2) *2e dial.*, p. 178-179.

disait inspiré d'Oromaze, Carondas, Zamolche en Scythie, Empédocle qui voulut lui-même se faire passer pour Dieu et dans ce but se précipita dans l'Etna, pensant qu'on le croirait enlevé par les dieux. « De dire que Moyse en ait fait autant et qu'il se soit aposté une divinité comme les autres, c'est une chose tant mechante et detestable que tant s'en faut qu'on la doive soustenir, qu'elle ne doit pas sortir hors de la bouche des fidelles en quelque sorte que ce soit, combien qu'il y en ait pour le jourd'hui d'abandonnés et de perdus jusques à là qu'ils ne laissent pas de s'engoufrer en l'abisme d'une si dangereuse et damnable opinion : mais plaise à la souveraine bonté, guide de nous tous, de les retirer de ce peril auquel ils flottent tant pernicieusement et les remettre en la vraie voie de salut ». Evidemment ce sont, comme disait Rabelais, vilains hérétiques à brûler à tous les diables, et ce n'est que pour nous en inspirer horreur que Tahureau en parle si longuement [1].

Il semble pourtant que le jeune philosophe accepte, comme les Italiens, qu'on use de cette supercherie pour imposer une religion au peuple : « quand je considere bien à ceus qui vouloient entierement contrevenir aus status et loix de telles religions, encores qu'elles fussent fauces, je ne les treuve pas moins à reprendre que ceus qui les avoient premierement imposées, veu que c'est une des choses les plus pernicieuses du monde que de laisser courir et vaguer ce sot et inconstant vulgaire avecques un si grand abandon et liberté, auquel il est quelquefois necessaire de donner une bride pour le contraindre de faire par force ce à quoi les honnestes et braves espris sont guidés par la vertu ». C'est le Cosmophile qui dit cela, mais le Démocritic renchérit encore et dit que sans la religion nous retournerions à la « confusion du premier chaos », et voilà une raison suffisante « pour renverser une bonne partie des nouvelles et abhominables sectes qui courent pour le jourd'huy à l'endroit de je ne scai quels pernicieux et naturalistes libertins [2] ».

(1) Tout cet exposé de l'évhémérisme se trouve au 2e *dialogue*, p. 172-176.
(2) 2e *dialogue*, p. 180.

« Le sentiment religieux sous n'importe quelle forme lui est complètement étranger [1] », telle est la conclusion naturelle de cet exposé. M. Besch conjecture que le Démocritic et le Cosmophile sont deux épreuves du même personnage à deux âges de sa vie : Tahureau lui-même. Mais Tahureau est mort à un âge où les idées bien personnelles sont rares, car le Démocritic serait Tahureau à vingt ans, l'âge où l'on a les idées de ses voisins ou de ses maîtres. Le Tahureau de vingt ans est rationaliste.

III

Le destin de Pontus de Tyard [2] ne ressemble guère à celui du pauvre Tahureau, ni ses poésies à ses poésies; mais avant de devenir, sur ses vieux jours, évêque de Mâcon, Tyard a été l'un des sept de la Pléiade, et avant d'écrire des *Homélies* sur le décalogue et la Passion, il a écrit des livres de philosophie. Le futur évêque ressemblait fort au jeune Manceau dont nous venons d'étudier les idées, et son Curieux au Démocritic; c'est proprement son frère.

Comme lui il est sceptique; mais il n'a pas la même tournure d'esprit. Le Démocritic est le petit-fils de Rabelais; le Curieux est l'aïeul de J. Bodin; aussi incrédule que le Démocritic, il est beaucoup plus savant. Pontus brillait dans la Pléiade par sa science :

> Toi de qui le labeur enfante doctement
> Des livres immortels... [3].

Il connaît les philosophes anciens, surtout Platon, Philon et Cicéron; il a étudié l'hébreu et discute les questions d'exégèse avec l'assurance d'un rabbin; mais il a surtout pratiqué Cardan et les rationalistes de la Renaissance : les mêmes ques-

(1) BESCH, art. cité, *Revue du XVIe siècle*, 1919, p. 170. Voir aussi VILLEY, *Sources des Essais*, I, p. 34-40.

(2) Sur Pontus de Tyard, v. DU VERDIER, *Bibl.*, III, p. 363; GOUJET, *Bibl. franç.*, XIV; JANDET, *Pontus de Tyard*, Paris, 1860, in-8°.

(3) RONSARD, *Amours*, II, p. 1 (Laumonier-Lemerre, I, p. 131; Bl., I, p. 147).

tions le préoccupent, les mêmes objections lui viennent aux livres : Dieu, la création, l'éternité du monde, l'immortalité de l'âme. De son érudition hébraïque il tire aussi des objections contre l'enfer, et à Cardan il demande de fixer la part du déterminisme qui entre dans notre vie. Telles sont les questions qu'il a agitées dans trois dialogues : *Premier curieux*, *Second curieux* et *Mantice*, parus, les deux premiers en 1557, le troisième en 1558 (1). Pontus de Tyard a défini le rôle de son héros en disant que ces dialogues sont imités du *Parménide* et du *Timée*, que le Curieux y joue le rôle d'Euthydème, Protagoras et Thrasymagre, « ramassant les opinions des philosophes »; il lui a donné comme antagoniste Mantice, qui, dans le dialogue qui porte son nom, défend l'astrologie, et dans les deux *Curieux* « le théologien Hieromnime qui rabat les coups s'il tire un peu trop haut (2) ».

Le Curieux a appris dans le *De Natura Deorum* les idées diverses que l'on s'est faites de Dieu. Il sait que Evhémère, Protagoras, Théodore, Diagoras, Callimaque et Euripide « n'en croyaient point » qu'Anaximandre « faisoit naistre et mourir de long temps en long temps des Dieux et mondes innombrables », qu'Anaximène et Diogène d'Apollonie firent l'air Dieu, Alcméon le soleil et les astres, que Zoroastre en eut trois : Oromaze, Arimanius et Mitra (3). C'est là, nous dit-il, une des raisons pour lesquelles les athées nient l'existence de Dieu, car ces divergences existent encore chez les peuples modernes (4). Les autres raisons des athées, toutes métaphysiques, il les sait aussi (5). Son adversaire lui réplique par le consentement universel des peuples, l'ordre de l'univers,

(1) Chez Jean de Tournes. — Pour *Mantice*, j'al pu consulter l'édition de 1558 et la confronter avec celle de 1587; pour les deux autres dialogues, je n'ai eu en main que l'édition de 1578.

(2) *Avant-discours* du *Premier curieux*.

(3) *Second curieux*, f° 97 (éd. 1578).

(4) *Ibid.*, f°s 111-112.

(5) *Ibid.*, f°s 111-112. Les voici : A) si Dieu existe, il est un animal, car l'animal est la forme vivante la plus belle, il a donc des sens et éprouve des mutations; donc, il n'est pas Dieu. B) si Dieu existe, il est infini ou fini : si infini, il est immobile et inanimé; si fini, il n'est plus Dieu. C) variations des divers peuples sur l'idée de Dieu (f°s 108-112).

l'idée de perfection qui ne peut se réaliser pleinement qu'en Dieu, les causes finales (1); mais quand il a commencé de s'expliquer sur l'idée que l'on peut se faire de Dieu il s'interrompt brusquement : « Mais je m'oublie, dit-il, continuant plus ceste description que ne peut soutenir nostre humaine conception, et possible me devroit faire exemple la response de Thales à Croesus; ou de Simonide qui interrogé par le Tyran Hieron que c'estoit Dieu..., après le premier delai qui luy fut donné pour respondre en impetra un second, puis encore un tiers; et enfin sollicité de resoudre : Plus je pense, dit-il, sur la question proposée, et plus j'y rencontre d'obscurité (2) ».

On aura reconnu dans cette page un résumé du *De Natura Deorum*. La liste des athées qui la commence est presque entière au Ier livre (neuf sur onze) (3); les preuves de l'existence de Dieu sont données par Balbus au second livre (4); deux sur trois des objections présentées par les athées sont prises au Ier et au IIIe livre du *De Natura Deorum* (5) et le plan de réfutation qu'en propose le théologien Hieromnyme est la première partie du second livre. Balbus se contente d'y ajouter la Providence (6). L'histoire même qui le termine en est extraite (7).

Quel bouleversement la découverte des systèmes philosophiques des païens jeta dans l'âme de notre Renaissance ! Le même procédé par lequel le Curieux s'efforce de ruiner l'idée de Dieu, il l'applique à la création : les uns croient le monde créé et périssable (Démocrite et Epicure), Platon le dit créé mais immortel, « Aristote en fin, croyant le monde eternel, diffamoit du tiltre d'impiété ceux qui avoient contraire opinion, comme outrageux contre Dieu : duquel ils sembloyent estimer l'ouvrage de mesme ou pareille condition que les œuvres et

(1) *Ibid.*, fos 99 verso à 107.
(2) *Ibid.*, fo 114 vo.
(3) I, 1, 10, 11, 12, 23, 25, 42. Callimaque et Zoroastre seuls n'y sont pas.
(4) Ch. V, XII, XIII, XI[illegible]
(5) I, 6 et suiv., et III, 13-14.
(6) II, 10.
(7) I, 21.

manufactures des fragiles humains[1] ». Qui croire ? Il est visible que le Curieux est, lui aussi, disciple d'Aristote : « Le doute de la creation du monde est de difficile assurance » dit-il[2]. Il reprend les raisonnements des péripatéticiens padouans sur l'éternité du monde : l'univers ne peut périr ni par lui-même ni par son contraire, car en dehors du monde il n'y a rien ; ne peut périr que ce qui a commencé : or pour beaucoup le monde est increé; et enfin « l'epreuve journaliere tesmoigne que chacune nature par successive generation des choses desquelles elle est nature tasche de les perpetuer et eterniser : comme fait la nature des arbres, les arbres, par fertile production de nouveaux tiges au lieu des vieux troncs desseichez : la nature des animaux, les animaux, par la naissance des petits au lieu des morts: pourroit il entrer en un sain jugement que la nature de tout l'univers fust moins soucieuse et affectionnée à l'Univers duquel elle est nature[3] » ? Les animaux périssent, mais l'espèce demeure. « Et quand encore contre le possible toutes especes periroyent, la masse universelle qui ne consiste point de ses particuliers, en devroit elle estre soupçonnée comme perissable et sujette à la fin[4] ? ». Croire que le monde finira enfin, c'est croire que Dieu peut changer, se repentir de la création ou l'améliorer[5].

La matière donc est éternelle et se transforme sans périr. Le Curieux va-t-il jusqu'au déterminisme ? Il nous le dit dans un traité spécial, *Mantice* (1558). Il y combat l'astrologie judiciaire et reproche à Cardan d'y avoir cru, en tempérant il est le vrai reproche d'un bel éloge[6]. Il s'en prend surtout à

(1) *Second curieux*, f° 115.
(2) *Ibid.*, f° 115.
(3) *Ibid.*, f° 118 verso.
(4) *Ibid.*, f° 124.
(5) *Ibid.*, f°s 119-120. Pontus de Tyard expose (f°s 120-124) des théories curieuses pour l'époque sur le travail d'érosion la variation du lit de la mer et (f°s 124 verso-125) sur le refroidissement du système solaire et de la terre « débilitée de vieillesse et... essimée par la si longue continuation d'engendrer et de produire ».
(6) « Cardan duquel je ne puis faire que memoire honorable et qui, estimé laborieux et subtil aux disciplines, laisse par l'erreur où il s'est desvoyé avec la judiciaire... assés recevable exemple combien contagieuse est la conversation de ceste superstition » (*Mantice*, édit. de 1558, f° 19; édit. de 1587, f° 144).

Guido Bonati [1] « et toute cette troupe barbare » qui « suivant Ptolemée qui rapporte aux Estoiles du Zodiac la cause, non seulement des mœurs, vicieux et vertueux..., mais encore la diversité des polices et religions..., assujetissent les miracles de Jesus-Christ et de ceux qui sous cette religion ont fait œuvres admirables aux constellations celestes... [2] ». Il voit bien le danger d'une pareille théorie : l'astrologie supprime la liberté : « assujettir aux corps celestes nostre vie et nostre tout sans rien excepter... seroit ne nous estimer hommes raisonnables animaux, mais moindre que brutes et maniables par autrui, sans aucune action procedante de nous, ainsi que nevrospastes ou marionnettes d'un Bateleur [3] ». Il propose donc de réduire la part du déterminisme à l'influence du climat [4]. « Aussi avecques lui (Plotin) je croy que sans recongnoistre les Estoilles pour causes, il nous avient infiniz accidens de l'air environnant, de la region ou nous sommes habitans, de noz peres et meres, de l'institution de jeunesse, de noz affections naturelles, lesquelles nous avons par propre semence de nostre espece et non par celeste influence [5] ». Sagesse et clarté illuminent cette phrase [6].

Sur l'enfer, la vie future, si nous en trouvons des traces dans les religions anciennes (le Ἅδης des Grecs, la crémation des cadavres, les sacrifices par le feu des Carthaginois), c'est la foi surtout qui les prouve. Le Curieux ne peut croire, pour

(1) *Guido Bonatus de Forlivio decem continens tractatus astronomiæ.* Venetiis, 1506 (B. N. Res. V. 303); autre édition à Bâle, 1550. Tyard lui attribue l'idée de l'influence de Saturne sur la religion judaïque (*Mantice*, f° 41 de l'édit. 1558). Tyard le cite à chaque instant dans le *Mantice*.

(2) *Mantice*, 1558, p. 18; 1587, p. 144.

(3) *Ibid.*, 1558, p. 26; 1587, p. 149 La page suivante insiste encore sur ce qu'il n'y a plus ni liberté ni responsabilité possible avec l'astrologie.

(4) Le défenseur de l'astrologie dans le dialogue réduit du reste l'influence astrale à l'influence sur la température, laquelle influe sur nos humeurs. Or, « les mœurs de l'esprit suivent la temperature du corps; l'humeur colerée rend l'homme impetueux et de mœurs et d'esprit; l'humeur melancolic rend l'homme sombre et d'esprit tenebreux » (*Mantice*, éd. 1558, p. 70-71). C'est réduire la doctrine à une explication naturelle.

(5) *Mantice, ibid*

(6) Il est regrettable qu'on persiste toujours à prêter à Bodin l'idée première de l'influence des climats. Pontus de Tyard ni Cardan même ne peuvent en revendiquer l'invention. On la trouve exposée très longuement dans Alessandri (*Alexander ab Alexandro ; Genialium dierum libri sex*, liber IV, cap. 13).

sa part, qu'une âme immortelle et séparée du corps puisse souffrir. « Il faut, hors de tout doute, croire que les âmes par la mort ne peuvent estre esteintes », répond le théologien, mais il avoue que « mal-aisement se peut prouver par raison naturelle que les ames incorporelles soient persecutées en tourment d'un feu corporel ». Il recourt à la Bible, cite et commente les divers noms que les juifs donnaient à l'enfer, accumule les textes où l'Ecriture y fait allusion ; mais le Curieux l'interrompt de l'air goguenard d'un homme à qui on n'en impose pas : « Il vaut mieux en croire plus et en disputer moins [1] ».

Que lui font à lui les idées des Grecs ou des Hébreux en matière religieuse ? Sous les formes changeantes il s'en tient à la religion éternelle, sous les apothéoses il devine l'astuce, car il a lu Evhémère ! Il énumère donc ceux qui « impatiens de se contenir sous la peau de l'humanité, se sont eslevez au souhaist desnaturé d'estre Dieux » : Salmonée, Cosdroé, Xercès, Cotys, roi de Thrace qui se prétendait en relation avec Pallas comme Numa avec Egérie ; Alexandre, Clitus qui se crut Neptune, Démétrius qui se faisait appeler Jupiter; parmi les empereurs romains, Auguste, Marc Antoine, Caligula, Héliogabale, Dioclétien. « Ceste superbe imagination esguisa l'esprit à Psaphon Lybien, de nouvelle industrie, quand ayant à un grand nombre de pies, gaiz et autres oiseaux, qui... se deslient la langue en humaine parole, apprins à dire bien entendiblement, Psaphon est grand Dieu, il les laissa voller à fin que par l'advertissement de ces oiseaux, les hommes s'abaissassent à luy donner le nom et les honneurs d'un Dieu [2] ». Le Curieux se contente de comparer à ces audacieux les astrologues de son temps. Mais nous avons la preuve que le poète a senti la portée de cette idée d'Evhémère; pendant trente ans il en a suivi le développement, recueillant les exemples nouveaux de cette folie que ses lectures lui apportaient; si bien

(1) *Premier curieux*, f°s 44-46 (éd. 1578).

(2) *Mantice*, éd. 1558, p. 1 et 2.

que, dans l'édition de 1587, la liste des prétendus dieux s'allonge de près de moitié. Il refait la page en intercalant l'histoire de Thuras roi d'Assyrie, adoré sous le nom de Baal, Thulès roi d'Egypte, Cléarque tyran de Héraclée; chez les Romains, Pompée, Justinien, Julien l'Apostat; parmi les femmes Sémiramis, la femme d'Evagore roi de Crète qui se faisait appeler Latone ; Empédocle, Trophonie, Aristée et Empédotine qui « touchez de mesme envie d'estre deifiez, se jetterent dedans certaine caverne à la mort volontaire [1] ». Un tel souci de grossir le recueil de ces noms — le plus nombreux que je connaisse au XVIe siècle et le plus original — ne marque-t-il pas quelque préoccupation de sa signification et de sa portée [2] ?

S'il ne se risque pas, comme Tahureau, à mettre Moïse ou Jésus-Christ à la suite de cette liste, il est plus hardi en matière de miracles : Hieromnime lui ayant parlé du mythe d'Er « ressuscité le douzième jour après sa mort » et du « conte de Thespesée, trois jours après sa mort miraculeusement restitué en vie » selon Plutarque, il lui répond : « Celuy qui a escrit les visions de Lazare vous semble-t-il point avoir contrefait ces passages de Platon et de Plutarque [3] » ?

Hieromnime paraît un théologien assez large d'esprit. Il donne du récit de la création selon Moïse une longue interprétation allégorique qui supprime la création et la chute originelle [4]. Il renonce à prouver les vérités chrétiennes par la raison, en particulier la fin du monde : « Entreprendre par raison d'en descouvrir la moindre cognoissance, c'est oser une chose qui ne sera jamais executée [5] ». Mais avant de lâcher son interlocuteur il lui signale le danger de « l'humaine curio-

(1) *Mantice*, éd. 1587, fos 132-134.

(2) Il est évident que je ne songe pas à transformer ici Pontus de Tyard en un incrédule, mais à chercher dans les idées qu'il prête à un personnage — qui est presque un portrait — la trace des préoccupations des « curieux » de 1558.

(3) *Premier curieux*, fos 44-45 (éd. 1578) et fo 242 (éd. 1587).

(4) *Premier curieux* (éd. 1578), fo 75.

(5) *Deuxième curieux*, fin, fo 128 (éd. 1578).

sité »[1]. Quand on a tant d'esprit critique on n'a guère de foi. Mantice le rappelle au Curieux à son tour : « Je ne suis à apprendre qu'entre les hommes qui ont discouru ou qui encores aujourd'hui discourent des choses, il s'en est trouvé tousjours de tant delicats en creance, qu'à peine ce qu'ils touchent des doigts leur peult tomber en foy : et qu'il est impossible, non que mal aisé, par discussion donner persuasion nouvelle à l'obstiné, qui de fait avisé, s'arme pour ne rien croire ». Il sait aussi le danger d'une telle attitude et que le pyrrhonisme en est l'aboutissement : « J'ay trop de cognoissance combien celle conception est dangereuse, comme unique pour destruire toute science, voire pour rebrouiller toutes les choses de ce monde dans le premier chaos : c'est à dire pour nous laisser en tenebres d'esprit, incertains et ignorans de tout. Par ce libre esgayement de niemens à tous propos et de refus de raisons ja recuës, perissent toutes les parties de la philosophie, demeurent les stoïques, academiques et peripatetiques sans aveu[2]... La mutation des meteores en l'air, les vertus et facultés des plantes, la generation des animaux en la terre et aux eaux : brief toute congnoissance naturelle restera inconnue ». C'est précisément ce que soutenait, dix ans avant Pontus de Tyard, Omer Talon dans son *Academia*, et l'année précédente Arnould du Ferron. Mais le Curieux ne doute pas seulement de la raison : « car leurs providences, eternités d'ames et naturelles actions, ne seront fondées sus assés de raisonnables raisons ». Voilà l'aveu ! Le Curieux est aussi le frère des rationalistes classiques qui nient la Providence et

(1) « Celle diligence est louable qui se travaille à la preuve et recerche de la verité des choses humaines, desquelles l'humaine raison peut former certaine et demonstrable doctrine. Mais de s'avancer à debattre par dispute les choses qui sont reservées à la cognoissance de la pureté divine et desquelles la Foy, assise sur un fondement qu'on ne doit jamais essayer d'eslocher, nous assure suffisamment, il me semble que c'est lascher trop de bride à l'humaine curiosité et qu'il vaudroit mieux ne laisser esgayer nos entendemens outre les bornes constituées de Dieu, auquel il plait quelquefois de permettre pour punition de nos esprits enorgueillis que les raisonnements sophistiques aveuglent et confondent nostre jugement trop curieusement employé » (*Second curieux*, f° 124, éd. 1578).

(2) C'est-à-dire sans créance.

l'immortalité ! Dieu même peut-être, pour être inaccessible à la raison sera banni de la croyance : « Et piz, que Dieu (l'infinie majesté et grandeur duquel est incomprehensible) pour n'estre prouvé par assez ferme argument, et apparence de la raison sensible, sera annullé de toute congnoissance, et piz qu'Epicureement, dejetté hors de l'entendement humain; demeurant ainsi toute science, d'autant que son subjet sera plus eslevé et difficile, moins receüe de ces incredules (1) ».

(1) *Mantice*, éd. 1558, p. 55-56.

CHAPITRE XIII

Apologistes suspects.

Louis Le Caron (1556) : raison et foi, providence. — Bruès (1557) : fidéisme, la nouvelle académie. — Boaistuau (1558) : les miracles (influence de Cardan). — Lambin (1563) : fidéisme. — Lostal (1575) : éternité du monde, averroïsme.

La foi antique sombre sous l'effort toujours renouvelé du rationalisme. Ses défenseurs eux-mêmes sont réduits à accepter le terrain choisi par leurs adversaires, et souvent, sans trop s'en douter, certaines de leurs théories, principalement le fidéisme de l'école de Padoue et la thaumaturgie naturelle de Cardan. Nous en relèverons de nombreuses preuves au cours de cette étude.

Louis Le Caron, dit Charondas, fut l'un des premiers à s'appliquer, à écrire la philosophie en français [1]. Deux de ses dialogues surtout ont quelque intérêt pour nous : le *Courtisan second* et le traité *De la tranquillité d'esprit ou du souverain bien* [2].

Le *Courtisan second, ou de la vraie sagesse et des louanges de la philosophie* (1556) est tout simplement une paraphrase

(1) Pour la vie de L. Le Caron, voir un article de M. PINVERT, dans la *Revue de la Renaissance*, 1902.

(2) Tous les deux sont extraits de : *Les dialogues de Loys Le Caron, Parisien*. A Paris, pour Jean Longis libraire... 1556. Le second a une 2e édition que j'ai étudiée : *De la tranquillité d'esprit livre singulier.... extrait des discours philosophiques de L. Charondas Le Caron Parisien*, à Paris, chez Jacques du Puys, rue Saint-Jacques, 1588. Voici la liste complète de ses ouvrages philosophiques d'après

du *Phædrus sive de laudibus philosophiæ* de Sadolet[1]. Le plan est identique : une mise en scène, une première partie contre la philosophie, une seconde en sa faveur. Comme dans Sadolet, la première partie s'attaque successivement à la physique, à la morale, à la logique, la seconde distingue les vrais philosophes d'avec les sophistes. Les mêmes exemples, les mêmes développements s'y retrouvent. Parfois Le Caron ne paraphrase plus; il copie. Il serait inutile d'établir ici une comparaison détaillée entre les deux traités, d'autant plus que dans ces conditions Le Caron, tout jeune alors (il était né en 1536), ne pouvait guère avoir d'idées originales et n'ajoute rien aux systèmes dont nous avons analysé l'évolution à propos de son modèle.

L'autre traité, *Valton, de la tranquillité d'esprit ou du souverain bien*, n'est pas plus original. Il comprend d'abord un traité de l'âme : unité de l'âme, ses relations avec le corps,

M. PINVERT (*Revue de la Renaissance*, 1902). La diversité des objets traités montre l'étendue de sa culture philosophique :

1552. *Verisimilium libri III* (Dissertations introuvables).
1554. *Claire ou la Prudence du droit.*
1555. *La philosophie de Loys Le Caron parisien.*
1556. *Nouveaux dialogues* qui comprennent :
   a) *Le Courtisan, ou que le prince doit philosopher.*
   b) *Le courtisan second, ou de la vraie sagesse et des louanges de la philosophie.*
   c) *Valton, de la tranquillité d'esprit ou du souverain bien.*
   d) *Ronsard, ou de la poésie.*
   e) *Claire, ou de la beauté.*

Charondas donnait le titre d'autres dialogues qui n'ont jamais paru, mais dont le titre est significatif :

Livre II. *Le Chaldéen, ou de divination.*
Pasquier, ou l'orateur.
Le solitaire, ou la description du monde.
Le sophiste, ou de la science.
Fauchet, ou l'utilité qu'apporte la cognoissance des choses naturelles.

Livre III. *Le nouveau Narcisse, ou de la nature de l'homme.*
Le nouveau Heraclyte, ou des secrets de la philosophie non encore congneus ne revelez
Le nouveau Parmenide, ou de l'Estant et des Idées.
Le nouveau Pythagore, ou des nombres et de l'Harmonie.
Le Senateur, ou de la chose publique.

1556-1557. Trois panégyriques.

(1) Le premier dialogue, *Le courtisan, ou que le prince doit philosopher*, est aussi une adaptation du poème de Sadolet, *De liberis recte instituendis liber*. Comme pour Sadolet son but est de faire du prince un philosophe; ses modèles sont Xénophon, Platon, Plutarque (p. 1-43 des *Dialogues*).

influence de la « nourriture, l'institution et la doctrine » sur l'élaboration des idées. Ces idées sont traitées d'après Platon (surtout le *Theetète*, le *Timée*, le *Banquet*, et le *Parménide*). Il n'y est pas question de l'immortalité (1). Puis suit un traité de la Providence que l'auteur oppose au *Fatum* des anciens. L'inspiration en est stoïcienne. M. Pinvert y a noté avec raison l'influence de Sénèque et de Plutarque. Avec eux, il distingue les vrais biens des faux; il essaie d'expliquer le mal qui doit nous détacher du monde et nous prouver la puissance divine, mais non nous faire désespérer de sa justice. La Providence qu'il proclame n'est pas celle des philosophes, mais celle des chrétiens : Dieu s'occupe non seulement de l'ensemble du monde, mais de tous les détails « comme fait le gouverneur d'une république, le capitaine d'une armée, le père de famille, le patron d'un navire ». La tranquillité d'esprit a précisément pour première condition un abandon entier à la Providence.

En somme, Louis le Caron est orthodoxe. Seul le premier discours que nous avons analysé a, comme son modèle Sadolet, une tendance à exalter la philosophie aux dépens de la théologie. Mais il semble que ce soit surtout enthousiasme de jeune homme épris de cette science. Le choix des sujets de ses traités — même de ceux qui ne nous sont point parvenus — est cependant significatif et suffit à marquer les préoccupations intellectuelles de son temps.

Le livre de Bruès (2) est bien aussi une apologie et un essai de réfutation des doctrines padouanes et pyrrhoniennes :

(1) P. 91-95 de l'éd. de 1556.

(2) *Les dialogues de Guy de Bruès contre les nouveaux Academiciens que tout ne consiste point en opinion*. Dediez à tres illustre et Reverendissime cardinal Charles de Lorraine. A Paris, chez G. Cavellat, à l'enseigne de la poule grasse devant le collège de Cambray, MD.L.VIII. M. Villey a longuement étudié Bruès et en fait un prédécesseur et l'une des sources principales de Montaigne. Je ne puis ici étudier tout Bruès ; on voudra bien se reporter à l'excellente étude de M. VILLEY (*Les sources de Montaigne*, I, p. 169 et suiv.). Bruès était un ami de P. de Paschal (*La Croix du Maine*, I, p. 295, art. Bruès, note). Le premier dialogue seul intéresse ma thèse, le deuxième et le troisième portant sur la distinction du bien et du mal et sur la valeur des lois. Les interlocuteurs sont Ronsard et Baïf dans le premier dialogue, Aubert et Nicot dans les deux autres.

« quand je considère l'inconstante entresuitte des choses humaines..., je ne me puis... contenir sans me plaindre de plusieurs... qui..., comme s'ils estoient marris de ce que nous sommes vrays hommes, ont inventé tous les moyens qu'ils ont peu pour nous faire devenir bestes brutes et nous acheminer à l'opinion de ceux qui croient nos ames estre mortelles comme les corps ». C'est donc bien les disciples de Pomponazzi qu'il vise : c'est pour ne pas être du nombre « de ces malheureux ennemys d'eux-mesmes et de nostre Dieu, et se mettre au ranc de ceux qui se sont mis en leur devoir de secourir par escris d'importance la fragilité des hommes » qu'il écrit son livre [1].

Mais le fondement de son apologétique, s'il n'est pas nouveau, est élargi. Postel, le dernier, s'est essayé, à l'encontre des padouans, à donner à la foi une base rationnelle; après lui tous les apologistes, Turnèbe et Muret en sont la preuve, ont accepté le dogme fondamental de Pomponace : l'impuissance de la raison en matière religieuse. Voici que, par une extension toute naturelle, on étend le doute à l'autorité même de la raison et des sens en matière philosophique. On a pu suivre au cours de la première partie le développement de ce courant. L'origine en est chez les padouans qui en opposant la raison à la foi l'ont rendue suspecte aux croyants. Le *Phèdre* de Sadolet (1538), l'*Academia* de Talon (1548), le *Courtisan second* de Le Caron (1556), la dissertation d'Arnould du Ferron contre Maxime du Tyr (1557) nous amènent tout naturellement à Bruès. En attaquant ces nouveaux académiciens, il ne fait qu'amplifier les pages que nous avons citées de Rabelais (1546), de Postel (1551) et de Galland (1551) contre ces mêmes pyrrhoniens.

Du reste, si ces derniers ne sont pas davantage combattus, c'est que leur doctrine est susceptible de servir l'apologétique : du moment que la raison est impuissante, de quel droit l'op-

(1) *Dialogues*, début de la préface.

poser à la foi ? Pour prendre un exemple concret, les padouans nous redisent sans cesse que Aristote et tous ses vrais commentateurs sont d'accord que rien ne vient de rien et en concluent à l'éternité du monde. Ce principe n'a pas été reçu de tout le monde « ains de ceux-là tant seulement lesquelz ont voulu raporter tout à leurs sottes resveries. Car lorsque nous pauvres humains voulons scavoir par une curiosité la grande puissance de Dieu et que nous la mesurons selon nostre imbecillité, nous tombons en ignorance de nous-mesmes et de ce grand createur du monde. Ça esté donc trop grande presomption aux philosophes de se vouloir enquerir trop avant de la puissance de Dieu et eussent mieuz fait de croire ce qui est tres certain et veritable : non pas d'avoir ainsi voulu demettre par leurs folles disputes l'incomprehensible grandeur du Seigneur à leur fresle et imbecile jugement... *Baïf* : O qu'à bon droit ce bon philosophe Socrate mesprisoit la philosophie naturelle par laquelle nous pensons espier les plus grands secrets du ciel !... Et c'est pourquoy je dy, tout ce que les hommes ont inventé, et ont pensé scavoir n'estre seulement qu'opinion et resveries, si non ce qui nous est enseigné par les Escritures Sainctes »[1].

L'exposé du système comprend deux séries de preuves qui correspondent aux deux écoles que nous venons de signaler : le fidéisme d'origine padouane, le pyrrhonisme de Talon et de du Ferron. Baïf — car c'est Baïf qui est le sceptique — examine successivement toutes les opinions émises sur les objets premiers de la philosophie. Et nous voyons défiler à nouveau les compilations, classiques alors et courantes, des opinions philosophiques sur les premiers principes des choses. Y a-t-il trois ou quatre éléments ? le principe des choses est-il l'eau ou le feu, ou le « plain et le vuide », l'air, la privation ou la forme, ou la rencontre fortuite des atomes ?

(1) *Dial.*, p. 49-50. C'est la thèse même de Talon dans son *Academia*. Le Caron insiste beaucoup aussi sur l'inutilité de la philosophie dans la première partie de son *Courtisan second*, mais sans arriver, ce me semble, jusqu'au pyrrhonisme. De plus, il rétablit la valeur de la philosophie dans la seconde partie de son traité, comme Bruès dans celui que nous étudions ici.

Une vingtaine de philosophes anciens fournissent la matière de ces oppositions amusantes et cocasses [1] et l'auteur conclut au scepticisme : « O fureur, fureur de prendre l'ignorance pour le scavoir, et l'incertain pour le seur [2] ! ». Puis la discussion repart sur le nombre des mondes et l'éternité de l'univers. Empédocle y est opposé à Pline, à Démocrite et à Epicure, Aristote à Anaxagore et aux stoïciens. Il consacre six pages à cette revue [3]. L'âme, sa nature, sa localisation dans le corps, sa destinée sont des sujets d'opposition de doctrines déjà signalées trop souvent pour que j'y revienne; et cela remplit dix pages [4]. Et tout cela n'est qu'un résumé de Sadolet et de Le Caron ou d'un recueil d'apophtegmes comme ils pullulaient alors [5].

On a reconnu dans cette première partie les thèmes mis à la mode par l'école padouane. Mais Bruès élargit la thèse et prépare ainsi la voie à Montaigne. La même suscipion d'impuissance qu'il vient d'énoncer contre la philosophie naturelle, il l'applique à la dialectique [6], à la géométrie, à l'arithmétique, à l'astronomie, à l'astrologie. Ainsi, il faut douter de tout, ou du moins ne rien assurer : « Je voy beaucoup de choses qui me semblent probables, mais je n'en voy point que je doive assurer ». « Je consens qu'il n'y a aucune certitude en la philosophie ny aux autres disciplines et que veritablement je n'apercoy en tout qu'une opinion ou tromperesse apparence » dit-il ailleurs. Il doute même de ses sens : « Toutes les choses que nous apprehendons par les sens sont fauces ».

(1) *Ibid.*, p. 51-53.
(2) *Ibid.*, p. 63.
(3) Signalons p. 62 une attaque particulièrement vive contre Aristote, ce qui montre bien que ce sont les padouans que vise Bruès.
(4) Ibid., p. 70-81 (nature de l'âme, p. 70-76; siège, p. 77-73; immortalité, p. 80-81).
(5) Voir par exemple dans l'*Anthologie* de STOBÉE les chapitres où l'on entasse les opinions des philosophes sur l'âme (p. 92-150 de l'éd. d'Anvers, 1575). Sur le même sujet, voir *Les diverses leçons* de DU VERDIER (1580, ch. V). Pour les principes premiers les énumérations en sont innombrables. Rappelons seulement que Talon les a résumées dans son *Academia*, en copiant Cicéron.
(6) Peut-être en souvenir de Ramus ? Mais Sadolet déjà avait attaqué la dialectique et Le Caron les autres sciences que prétendait alors englober la philosophie. L'*Academia* de Talon contient aussi plusieurs pages contre la dialectique.

On reconnaît les thèses de O. Talon et des académiciens. La source n'est pas douteuse (1).

Telle est la conclusion de Baïf. Mais ce n'est pas celle du dialogue. Ronsard en effet rétablit la valeur de la raison (2) et il y réussit si bien que Baïf s'écrie : « O grande et admirable excellence de l'homme ! O divine condition d'iceluy ! O plus grande encore et inestimable ta puissance et ta bonté, Seigneur, qui l'as doué d'une si divine celerité d'esprit, l'as creé immortel à ton image... Tu luy as revellé tes plus grands et plus occultes secrès, et par les choses visibles, l'as amené à la cognoissance de toy Dieu tout puissant... O insensés philosophes et furieux ennemys de vous-mesmes, qui nous avés voulu demettre ainsi que les bestes à une brutalité ! O misérable Pyrrhon qui as tout meis en opinion et indifference... Qui est celuy qui voudroit mettre en doute la cognoissance de nos sens et les asseurées notices de nostre entendement » ? Et ainsi le doute de Bruès était feint. Il reste cependant qu'il a beaucoup mieux et plus longuement exposé les motifs de douter de notre raison que ceux qui nous portent à lui faire confiance. Sadolet, Talon, Le Caron, A. du Ferron, Bruès, forment les anneaux d'une chaîne, qui aboutit tout droit à Montaigne.

P. Boaistuau (3), surnommé Launay, s'attaque plutôt à Pline, mais pour établir « l'excellence de l'homme » il emprunte à Cardan des théories très dangereuses. Après Pline, il expose dans le *Théâtre du monde* toutes les misères qui assaillent l'homme pendant son séjour sur terre. Les animaux sont plus

(1) P. 23, 24, 102. Il faudrait y joindre pour continuer la série des traités sceptiques jusqu'à Montaigne le *Quod nihil scitur* de Sanchez (1581), les traités de Sextus Empiricus (1562, 1569), le *De incertitudine scientiarum* d'Agrippa. Mais ces ouvrages ou bien sont hors des limites de ce travail, ou bien ont déjà été longuement étudiés par M. STROWSKI, *Montaigne*, p. 135-145, et par M. VILLEY, *Sources des Essais*, I, p. 156-182.

(2) *Ier dialogue*, p. 138-141.

(3) Ou Bouaistuau ou Bouaystuau, car on trouve les trois formes dans ses livres mêmes. Il était de Nantes. Voir sur cet auteur MUNSTER, *Cosmogr. universelle*, 1575, II, p. 143, et surtout A. DE LA BORDERIE, *Archives du Biblioph. Breton*, 1907, V, p. 1-44.

heureux que nous puisque à leur naissance ils ont « les uns des plumes, les autres du poil, autres du cuir, autres des escailles et toisons ; la grâce de laquelle (nature) s'estend mesmes jusques aux arbres, lesquels a pourveuz d'escorces pour leur servir de propugnacule contre l'injure du froid et violence de la chaleur. Encore pour mieulx montrer en quel mespris et contemnement elle a eu l'homme, elle l'a produit nud sur terre, quasi par desdaing comme un fruict abortif : Et dès le jour de sa naissance luy a assigné des larmes pour heritage...[1] ». On a reconnu la sombre page de Pline[2] et peut-être s'étonnera-t-on que La Croix du Maine refuse à Boaistuau le sens du latin. Il énumère ensuite les autres avantages des animaux sur l'homme : l'instinct si industrieux de tous; une sorte d'intelligence qu'il prête au chien et à quelques autres, le sens de la musique au rossignol; des vertus même, l'amour filial du dauphin, la résignation du cygne, la fidélité du chien, la générosité du cheval[3]. Que si l'homme se considère à ses différents âges et dans ses situations diverses, même aspect lugubre[4]. Enfin le troisième livre traite des misères qui arrivent du fait de la diversité des religions, de la guerre, des maladies, des passions, de la mort. L'ensemble est une vaste compilation qui fait penser à celles que l'auteur écrira plus tard[5] et résume, si on peut dire que Boaustuau résume, Pline, Plutarque, Gruget et Cardan. Cardan n'est-il pas aussi un compilateur ? Boaistuau le proclame « homme digne de foy et consommé en toute doctrine et érudition[6] ».

Mais c'est pour établir, à l'encontre de ce premier livre,

(1) *Le théâtre du monde où il est faict un ample discours des misères humaines, composé en latin par P. B. puis traduit par luy-mesme en français*, Paris, Sertenas, 1558, f° 6.

(2) *Hist. nat.*, VI, 7.

(3) *Théâtre*, f°s 10-20.

(4) 2e livre en entier.

(5) *Histoires prodigieuses les plus memorables qui ayent esté observées depuis la nativité de Notre-Seigneur jusques à nostre siecle, extraictes de plusieurs autheurs grecz et latins, sacrez et prophanes*, 1560.

(6) *De l'excellence de l'homme*, f° 19.

« l'excellence de l'homme » (1) qu'il va user de ce dernier auteur au point de se compromettre. La dignité de l'homme se fonde : *a*) sur sa création et sur celle de son âme en particulier; *b*) en sa beauté; *c*) par l'art militaire; *d*) par la peinture, la sculpture, les merveilles de son génie. Pour l'âme il rappelle à son tour toutes les théories émises sur sa nature (2) et leur oppose la doctrine chrétienne : l'âme est « inspirée » de Dieu dans le corps humain. Et il emprunte ses développements, nous dit-il, à Lactance Firmien et Grégoire de Nysse parmi les anciens, et parmi les modernes à « Janotus, Bartholomeus Facius (3) et en nostre vulgaire celuy qui a escrit contre les nouveaux académiciens (Bruès) et sur tous autres Theodoret evesque de Syrie en ses livres de la nature de l'homme translatez doctement de grec en françois par Roland Pierre, œuvre digne de perpetuelle louenge ». A propos de merveilles produites par l'homme, il donne une liste des chefs-d'œuvre de mécanique alors connus. Cette liste, on la retrouve dans toute la seconde moitié du XVIe siècle. Les sources principales en sont Cardan (*De Subtilitate*, traduit par Richard Leblanc en 1556), Messie, Rhodigini, Pline l'ancien (4). C'est surtout à Cardan et à Pline qu'emprunte Boaistuau.

Ici l'apologiste se rencontre avec Cardan et Pomponazzi

(1) *Bref discours de l'excellence et dignité de l'homme faict en latin par P. Bouaystuau surnommé Launay puis traduit par luy mesme en français*, Paris, Sertenas, 1558, in-8° de 324 ff.

(2) Je n'ai plus le courage de refaire pour la vingtième fois cette liste; il est évident qu'à partir de 1540 cela est devenu un cliché. Boaystuau y consacre deux pages (5 v° et 6) et s'attaque à la fin à ceux qui, chez les païens, ne croyaient pas à l'immortalité.

(3) Janotus m'est inconnu; Facius est Barthol. Fazio, *Barthol. Facii de Humanæ vitæ felicitate liber. — De excellentia ac præstantia hominis.*

(4) Voir VILLEY, *Les sources de Montaigne*, I, p. 21-31. Boaystuau, dont l'*Excellence de l'homme* et surtout les *Histoires prodigieuses* populariseront ce cliché, cite ici : la vigne de Zeuxis, la Vénus d'Appelles, la jument d'airain, le navire qu'Archimède traînait avec une corde sur le marché de Syracuse (pris à Plutarque), la sphère de « Sabor roi des Persiens », la statue de Memnon, la tête d'airain parlante d'Albert, le miroir ardent d'Archimède, la copie de l'Iliade qui tenait dans une coque de noix; chez les modernes : l'imprimerie, la poudre à canon sans bruit, la bague du duc Urbin qui avait une « horloge » dans le chaton, un homme aquatique vivant dans la mer, l'essai d'aéroplanes de Léonard de Vinci (*Excellence...*, f°s 15-20).

pour admettre que les miracles sont chose naturelle. L'extase, d'abord, est un phénomène naturel. L'âme emprisonnée par le corps s'en affranchit par la contemplation « et alors qu'elle est despouillée de ce fardeau du corps et quasi purifiée, elle reçoit les impressions celestes, voltige par les elemens, communique avec les anges et penetre jusques au throne de Dieu et enflammée de fureur divine elle produit des choses miraculeuses et quasi incroyables [1] » Moïse, saint Paul, Socrate, Alexandre le Grand, qui eut une sueur de sang, en sont des exemples indiscutables [2]. Les anciens nous racontent que Clazomène et Aristée, Cornélius de Padoue, Apollonius d'Ephèse apprenaient pendant leurs extases les choses futures et les annonçaient ensuite; Platon « entrait tous les jours en extase certaine heure du jour [3] ». Bien plus, beaucoup de miracles « sont les effaicts de la puissance de l'ame,... qui est la cause que plus souvent le vulgaire refere beaucoup de choses à l'invention des esprits malins, qui toutefois se doibvent attribuer à l'homme comme son propre heritage [4] ». Ainsi Léonard Pistoriensis ne mangeait qu'une fois par semaine ; « au temps de Bocasse, aux Basses allemaignes... un homme fut l'espace de trente ans sans prendre aucun aliment par la bouche » et il y en a « une infinité de temoins ». Nicolas de Saxe fit la même chose pendant vingt-deux ans, « ce que Damascene prouve par plusieurs raisons pouvoir estre possible et selon nature, veu que plusieurs animaulx sont aux entrailles de la terre et demeurent cachez par plusieurs moys et années sans aucun aliment [5] ».

A la même puissance mystérieuse, mais naturelle, doivent être attribués les effets merveilleux de certains tempéraments et de certaines herbes. Strabon, si nous en croyons Pline et

(1) *Ibid.*, f° 22.
(2) *Ibid.*, f° 22.
(3) *Ibid.*, f°s 9 v°-10. Il est remarquable que deux au moins des personnages nommés : Clazomène et Aristée, sont cités comme thaumaturges par Celse
(4) *Ibid.*, f° 22.
(5) *Ibid.*, f°s 22 v°-23.

Solin — et Boaistuau les croit — voyait à 50 ou 60 lieues loin; les Tartares font venir les ténèbres sur la terre, quand ils veulent ; les Ethiopiens par la vertu d'herbes magiques « sechent les fleuves et etangs et ouvrent toutes choses fermées »; des musiciens ont guéri « plusieurs frenetiques, enragez et demoniacles par leur harmonie ». L'homme même a des propriétés occultes; la salive, le cérumen de nos oreilles ont des vertus mystérieuses, la chair et le sang de l'homme ont des propriétés médicinales (1). Voilà pourquoi certains hommes ont été invulnérables au poison ou aux morsures, ou même ont guéri certaines maladies : « aucuns que les grecz ont nommés ophirgenes, du seul atouchement guerissoient les picqueures des serpens et mettantz la main sur un corps, en tiroient le venin. Comme aussi font les Psiles et Marciens, peuple d'Afrique, l'ambassadeur desquelz, nommé Exagon, estant venu annoncer quelque chose aux Romains, fut mis nud en un tonneau tout plain de serpens, viperes, aspicz et autres bestes venimeuses, pour experimenter si leur dire estoit veritable (2). Mais incontinent qu'il se fut precipité dedans, au lieu de l'offencer, commencerent à le cherir, flater, lecher. Bref, il se treuve des choses si fantastiques et estranges en l'homme que plusieurs anciens, après avoir consideré l'essence de toutes choses et ne trouvans rien qui se peust egaller à la merveilleuse providence et exquise industrie de l'homme, se sont voulu faire appeler Dieux et reverer et honorer comme quelque deité (3) ».

Boaistuau croyait sérieusement à l'Evangile. Il écrit même des pages très violentes contre les épicuriens de son temps, spécialement ceux de la cour (4). Mais ceux qui lisaient son livre et y trouvaient ainsi l'explication naturelle de tous les miracles de l'Evangile, que devaient-ils penser d'une apologie

(1) *Ibid.*, f°s 25-27. Renvoi à Pline pour ces derniers exemples.
(2) Pomponazzi parle des Psiles dans le *De Incantationibus*.
(3) *Ibid.*, f°s 23 v°-24. Renvoi à Pline.
(4) *Théâtre du monde*, f°s 20 v°-21, texte très violent.

qui, pour détruire l'athéisme de Pline, emprunte à Pline lui-même, à Cardan, à Pomponazzi et à Celse même leurs théories les plus dangereuses?

Denis Lambin était-il plus sérieux ou plus prudent lorsqu'en 1563 il s'excusait de publier une édition de Lucrèce, et demandait qu'on ne l'accusât pas d'impiété à ce propos, en prétextant que Lucrèce n'est pas une exception, qu'en réalité très peu d'auteurs anciens ont cru à l'immortalité et qu'aucun n'en a donné des raisons recevables ? La page est un nouveau témoignage en tout cas des progrès du fidéisme. Puisque, dit-il, les anciens non seulement n'arrivaient pas à s'entendre sur la nature de l'âme, « mais condamnant pour aussi dire les âmes à mort, les disaient mortelles, et que quelques-uns seulement, parmi lesquels Platon et Xénophon, les sauvent de la mort, ce n'est pas sans raison que nous devons mépriser leur sagesse insensée et nous féliciter de ce que, instruits par Jésus-Christ, fils unique du Dieu très grand et très bon, sans nous appuyer sur aucune raison humaine, sur aucun argument, si bien probant qu'il semble, pas même sur ceux des platoniciens, nous croyons que nos âmes sont immortelles, et nous le croyons si fermement que aucune raison contraire, si pénétrante et subtile, si ferme et forte qu'elle soit, pas même celles de Lucrèce, — qui du reste sont très légères et faibles, — ne nous peut arracher cette croyance [1] ». Et c'est en effet la conséquence naturelle de la séparation de la raison et de la foi, de soustraire à toute entreprise de la première ce qui relève uniquement de la seconde, comme les mystères chrétiens; mais les vérités de la philosophie spiritualiste, est-ce encore les protéger que de nier qu'elles soient démontrables, ou les ruiner? En tout cas, voilà l'aboutissement normal de la philosophie padouane.

(1) Dédicace du IIIe livre à Germanus Pimpontius Valens, édition de 1563, reproduite dans *Trium dissertissimorum virorum præfationes ac Epistolæ familiares aliquot Mureti, Lambini et Regii...*, Paris, Maugier, 1579.

L'un des disciples les plus avoués des padouans et surtout de Cardan, ce fut encore un apologiste : Pierre de Lostal, en ses *Discours philosophiques* (1). Sur l'immortalité et l'éternité du monde, il accepte les conclusions de l'école padouane et ne cache pas son embarras pour maintenir dans son âme ces croyances et la foi chrétienne (2).

Il prouve l'existence de Dieu par l'idée que nous avons du parfait (3); son Dieu est le Dieu de Platon : « il est Tout. comprenant soubs soy les mondes intelligible, celeste, et visible, où demeurent les Idées, les Raisons et les formes, en l'entendement, en l'âme et en la matiere ». Il s'attaque aux athées anciens et détermine leur doctrine.

La liste est exactement celle que donne le Curieux de Pontus de Tyard, c'est-à-dire celle du *De Natura Deorum*. dans le même ordre (4), avec les mêmes sentiments, et avec les mêmes doctrines. La source n'est pas douteuse et nous renseigne encore sur les lectures habituelles de P. de Lostal (5).

Avec les padouans il accepterait volontiers l'éternité de la nature : « Cest un axiome en la philosophie que de rien nulle chose ne peut estre faite, et mesmes l'experience nous sert de tesmoignage pour l'approbation d'iceluy ». Mais « la divine puissance ne peut aucunement estre limitée des bornes de nostre raison, car l'imbecillité du genre humain est si grande, que mesme regardans la nature des choses, nous sommes assortables à ceux qui contemplent par le dehors un superbe edifice, n'ayant point le credit de le voir par dedans, encore si d'aventure nous en faisons jugement par la beauté exte-

(1) *Les discours philosophiques de Pierre de Lostal sieur d'Estrem esquels est amplement traitté de l'essence de l'âme et de la vertu morale.* Au roy de Navarre, Paris, par Jacques du Puys, libraire juré à la Samaritaine, près le collège de Cambray, MDLXXIX, 399 p. Seul le premier discours nous intéresse ici.

(2) Voici d'abord la preuve palpable de l'influence de Cardan sur cet auteur; il le cite pour le louer ou le commenter ou soutenir ses conclusions p. 12, 26-27, 28-29, 31-32, 36, 52, 55-56, 57. On trouvera les plus typiques de ces citations au cours de l'article.

(3) C'est la démonstration que Pontus de Tyard a empruntée au *De Natura Deorum* (II, XII, XIII).

(4) Voir au chap. précédent, p. 409-410.

(5) *Discours philos.*, p. 243.

rieure, nous n'en avons qu'une opinion et incertaine conjecture [1] ». Il s'abstiendra donc d'en juger et même prendra parti contre ceux qui du principe *ex nihilo nihil* ont voulu inférer l'éternité du monde. Quant à savoir de quoi le monde est fait, il y renonce et se contente à son tour de rééditer la liste des philosophes anciens qui en ont proposé leur explication [2], en y ajoutant toutefois Cardan et Scaliger.

Puis il aborde le grand problème de l'âme : sa nature, son origine, sa destinée [3] : « Pour la decision du premier poinct, elle a esté mise jadis sur le bureau, mais la difficulté a esté cause d'une infinité d'opinions schismatiques ». Il les énumère lui aussi tout au long, et se rallie à la définition d'Aristote : « elle est l'agent du corps naturel séparable d'iceluy [4] ». Mais d'où vient-elle ? Il ne peut croire avec Anaxagore et d'autres que les âmes soient « cachées dans la matière », ni avec Alexandre d'Aphrodisias qu'elles soient un produit de la matière. Mais Cardan (et Cardan, c'est Averroès) le tente : « Entre tous ceux qui ont esbauché ceste question, Hierosme Cardan est réputé des vrais philosophes naturels le mirouer de toute philosophie [5] ». Si donc « en ceste petite navigation l'assurance me pouvoit servir de rame, dit-il en son style singulier, je singlerois hardiment au travers d'une telle mer, mais puis que la decision de ce point a mis Hierosme Cardan en estime d'un prophane à l'endroit de ceux qui se disent lettrez et d'athée envers les idiots, je caleray doucement la voile... pour tirer à la rame [6] ». Il expose le système de

(1) *Disc. philos.*, p. 5-6.

(2) *Ibid.*, p. 6-13.

(3) *Ibid.*, p. 23.

(4) *Ibid.*, p. 23-24. De Lostal discute lui aussi à cette dernière page la question de l'entéléchie. Sa théorie de l'union du corps et de l'âme est celle de Platon, et non celle d'Aristote et de saint Thomas : « car les philosophes constituent un double agent, l'un qui se peut dissocier de ce en quoy il agit, comme le nautonnier de son navire et le chevalier de son cheval : l'autre qui y est tellement incorporé qu'il ne s'en peut nullement depestrer, comme la chaleur du feu, et le froid de la neige : et que nostre esprit est de la premiere de ces deux especes » (*Ibid.*, p. 25). La these de Platon acceptée par P. de Lostal s'acorde bien mieux que celle d'Aristote avec la philosophie d'Averroès et de Cardan.

(5) *Ibid.*, p. 28.

(6) *Ibid.*, p. 26-27.

son maître : « une ame universelle, laquelle informe toute matiere et opere diversement selon qu'elle trouve en chaque corps des organes propres pour agir. Et il ne me chaut, ajoute-t-il, des subtiles inventions que quelques-uns ont mises en avant, cuidant voiler l'opinion erronée (selon leur advis) de ce brave personnage, parce que tout ainsi que nous disons qu'il y a une humanité en nous et que par cela nous comprenons tous les hommes (1), faisans toutefois difference numerale entre eux : aussi il est vray-semblable qu'il ait dit n'y avoir qu'une ame... Et puis que la production de cette ame universelle symbolisant avec la raison humaine contrarie à la creance, il faut s'arrester là comme au bout de sa carriere, et affirmer l'affirmation de nos docteurs ou pour le mieux nier leur negation (2) ».

On sent bien à cette dernière restriction que Lostal s'attache à Cardan malgré les théologiens. C'est dans la doctrine de Cardan seule qu'il trouve l'explication de l'inégalité des esprits : « De vouloir acertener que l'ame de quelque individu opere mieux que celle d'un autre pour avoir seulement trouvé un corps plus propre à agir..., cela ne sembleroit point de trop mauvaise digestion, qu'à ceux qui ne veulent authoriser l'opinion de Cardan (3) ». Et il trouve pour exposer le système de son maître la plus belle page de son livre : « Si nous mettons une chandelle dans quelque corps diaphane, elle espandra sa lueur par dehors. Que si nous l'enfermons dans une lanterne obscure, l'obscurité empeschera que ses rayons ne s'apperçoivent dehors, car nonobstant qu'elle soit toujours allumée, et qu'elle ait une mesme lueur dans l'une et l'autre lanterne, neantmoins elle ne peut egalement montrer sa clarté quand le corps qui l'environne n'est point transparent : ce qui se peut très bien accomoder à l'ame... (4) ». Faute de « condescendre à l'opinion de Cardan touchant l'ame universelle » on est embarrassé pour imaginer une forme résidant dans la

(1) On reconnaît l'un des arguments préférés de Cardan.
(2) *Disc. philos.*, p. 28-29.
(3) *Ibid.*, p. 36 (*2e discours*).
(4) *Ibid.*, p. 39.

matière et séparée d'elle cependant [1]. La transmigration platonicienne lui semble de même facile à admettre et à expliquer à condition d'accepter les théories de Cardan : « Si nous voulions prendre pied au commun intellect agent et à l'ame universelle, dont Trisgemiste et Cardan ont si doctement traitté, il y a par trop de verisimilitude que toutes sortes d'ames retournent à leur premiere fontaine après la mort de leurs corps elementaires. Cependant je prieray tout amateur de vraye philosophie qu'il veuille philosophiquement esplucher ceste matiere, m'asseurant qu'à la fin la verité luy formera une opinion veritable [2] ». Sur l'origine de nos connaissances aussi, s'il se résigne à suivre la doctrine des platoniciens sur la réminiscence, c'est « que l'opinion de Cardan ne peut avoir vogue entre nous [3] ».

C'est à Cardan, enfin, qu'il demande de l'assurer de l'immortalité. Cette question est « si obscure que l'esclaircissement philosophique n'en peust estre fait que par celuy à qui le ciel aura prodigué quelque grace particulière : ce qui me sert en partie comme d'un frein pour me garder d'en eventer mon opinion [4] ». Il l'évente, cependant. Après avoir noté Aristippe, Phérécrate de Phtie et Panetius, qui niaient l'immortalité, il énumère les platoniciens anciens et modernes qui l'ont assurée. Mais leurs preuves sont discutables, surtout celles de Plotin « qui ne sait bonnement où il en est quand il veut decider ceste matiere [5] ». Socrate lui-même « obscurcit tellement son dire d'un nuage fabuleux que sa resolution ne me semble que pure fable [6] ». Aristote aussi l'a affirmée, « mais il le fist si obscurement que certain athenien l'accompara à une seiche qui a coustume de troubler l'eau d'une liqueur poisseuse qu'elle jette, voyant qu'on la poursuit », et que ses

(1) *Disc. philos.*, p. 52.
(2) *Ibid.*, p. 55-56.
(3) *Ibid.*, p. 57.
(4) *Ibid.*, p. 31.
(5) *Ibid.*, p. 30. — Aristippe, Phérécrate et Panetius sont cités tous les trois dans les *Tusculanes* (I, 16, 32; II, 6); mais ce n'est pas probablement la source de Lostal.
(6) *Ibid.*, p. 30.

disciples les plus déclarés ont cru pouvoir s'appuyer sur son autorité pour nier l'immortalité [1]. Cardan seul — c'est-à-dire Averroès — sauve l'immortalité; faute de l'accepter de sa main il faut renoncer à la prouver et se contenter de la croire : « Nous n'en pouvons rien resoudre que theologalement, si nous ne voulons prester l'oreille au dire de Cardan, qui prouve que mesme l'ame d'un petit poulet n'est point asservie aux loix de la mort... [2] ».

Ainsi sur les articles principaux de l'averroïsme padouan : éternité de la matière, agnosticisme, opposition de la raison et de la foi, immortalité de l'âme, c'est à peine si P. de Lostal tempère de quelques réserves prudentes les sympathies évidentes et l'adhésion de son esprit.

(1) *Ibid*., p. 53.
(2) *Ibid*., p. 93.

———————

CHAPITRE XIV

De Montaigne à Charron.

I. Montaigne (1580-1595) : raison et foi; Dieu; immortalité, miracles. — II. Jean Bouchet (1584-1598) : miracles ; L. Richeome : miracles; Charron (1601) : immortalité, déterminisme, raison et foi.

I

On sera peut-être étonné après cette longue étude que M. Lecky proclame Montaigne « le premier auteur français qui se soit entièrement émancipé des imaginations des théologiens », le « premier grand représentant des temps modernes et de l'esprit rationaliste [1] ». En vérité Montaigne ne tranche point sur son temps, si ce n'est par l'art avec lequel il expose et renouvelle des idées courantes. Comme un lac aux sources puissantes s'alimente pourtant surtout des eaux que lui apportent les rivières, ainsi tous ces courants rationalistes vont se mêler en Montaigne. L'*Apologie de Raymond Sebond* est l'aboutissement de tout le mouvement padouan, compliqué de l'apport de la pensée française pendant cinquante ans. Si je pouvais en distinguer les éléments, peut-être aiderais-je encore à comprendre Montaigne [2].

C'est Pierre Bunel qui aux environs de 1530 donna au père de Montaigne la *Théologie Naturelle* de Raymond Sebond [3].

(1) *Rising... of Rational.*, I, p. 93-94.

(2) Je n'ai point la prétention d'expliquer ici toute la philosophie de Montaigne ni toutes ses sources (ce serait faire un travail qui est fait), mais je veux montrer parmi ses idées et ses sources celles qu'il a reçues du mouvement que je viens d'étudier.

(3) D'après Dezeimeris, Montaigne aurait peut-être eu pour précepteur Muret. En tout cas, il a fait une partie de ses études au collège de Guyenne, milieu padouan. L'*Apologie* a été élaborée entre 1573-1579, d'après M. Villey. Pour une étude d'ensemble de ce chapitre des *Essais*, voir VILLEY, *Sources et évol. des Essais*, p. 182-206.

Il ne se doutait pas alors que ce livre qu'il recommandait à son ami comme « très utile et propre à la saison en laquelle il le luy donna » serait précisément le point de départ d'un chapitre qui combattrait la doctrine du livre en prétendant la défendre. S'il l'avait prévu, peut-être ne l'eut-il pas regretté; le fidéisme de Bunel est au point de départ du long courant que nous venons d'étudier, et il a pour aboutissement le scepticisme de Montaigne (1).

La séparation de la raison et de la foi, l'impuissance de la première à établir les vérités philosophiques, la nécessité de s'en remettre à la seconde pour y croire, c'est le fond de la philosophie de Montaigne : « Je juge ainsi qu'à une chose si divine et si hautaine et surpassant de si loing l'humaine intelligence, comme est cette verité de laquelle il a pleu à la sacrosaincte bonté de Dieu nous illuminer (2), il est bien besoin qu'il nous preste encore son secours d'une faveur extraordinaire et privilegiée, pour la pouvoir concevoir et loger en nous; et ne croy pas que les moyens purement humains en soyent aucunement capables; et s'ils l'estoient, tant d'ames rares et excellentes, et si abondamment garnies de forces naturelles és siecles anciens, n'eussent pas failly par leur discours d'arriver à cette connoissance. C'est la foy seule qui embrasse vivement et certainement les hauts mysteres de nostre religion (3) ». Toutefois on peut se servir de la raison pour « embellir, estandre, et amplifier la verité de sa creance, mais tousjours avec cette reservation de n'estimer pas que ce soit de nous qu'elle depende, ny que nos efforts et argumens puissent par-

(1) Pour l'étude de la vie et des idées de Bunel, se reporter aux chap. III et IV. Sur le livre de Sebond et sa doctrine, le rationalisme chrétien tel que l'a repris Postel, voir Compayré, *De R. Sabundo ac de Theologiæ Naturalis libro*, 1873, p. 24, 25 et 29. Que l'aristotélisme interprété par les padouans ait, en s'attaquant au dogme, favorisé le fidéisme et le scepticisme, c'est Montaigne lui-même qui le note (*Essais*, II, XII, édit. Motheau, vol. III, p. 290-291).

(2) 1595 : Nous esclairer. — Toutes mes citations renvoient à l'édition Motheau et Jouaust. Je suis le texte de 1588 et indique les variantes de 1595 quand elles ont quelque intérêt pour l'histoire des idées de Montaigne.

(3) *Essais*, II, XII, 3e vol., p. 174-175. Il ne manque pas une occasion de souligner l'antinomie entre la raison et la foi : « C'est aux chrestiens une occasion de croire que de rencontrer une chose incroyable, elle est d'autant plus selon raison qu'elle est contre l'humaine raison », II, XII, 3e vol., p. 277.

faire une si surnaturelle et divine science ». En 1595, il lui semble que dans cette dernière phrase il a trop donné encore à la raison et il rectifie : « Ny que nos efforts et argumens puissent *atteindre* à une si surnaturelle et divine science [1] ». Si notre croyance est ainsi fondée sur la foi seule, elle n'en sera que plus ferme, dans la proportion où l'autorité de Dieu surpasse celle de la raison [2]. C'est là une doctrine connue. Nous l'avons suivie depuis le temps où une partie des étudiants italiens de France s'y réfugiaient pour trouver à leur foi un fondement moins fragile que l'autorité d'Aristote ruinée par Pomponazzi. Encore Montaigne fait-il la part large à la raison en admettant qu'elle concourt à l'acte de foi. Nous en avons trouvé de plus radicalement fidéistes que lui [3].

Cela est une réponse à ceux qui accusent Raymond de Sebonde d'entreprendre une chose impossible quand il veut donner la raison pour base à la religion. D'autres insinuent que cette méthode est dangereuse, parce que « ses argumens sont foibles et ineptes à verifier ce qu'il veut ». A ce compte, répond Montaigne, que valent les autres sciences, fruits de la raison [4] ? La logique, la rhétorique, la grammaire, la physique, la métaphysique, les mathématiques, toutes les sciences, en un mot, sauf la morale, ont trouvé chez les anciens des contempteurs [5]. Et pourtant nous leur faisons confiance. Les fondements rationnels de la religion valent tout juste ce que valent ces disciplines. — Nous connaissons déjà ce demi-pyrrhonisme pour en avoir trouvé l'exposé dans la première partie du *Phædrus* de Sadolet, du *Courtisan second* de L. Le Caron, des *Dialogues* de Guy de Bruès *contre les nouveaux Académiciens*.

(1) *Essais*, II, XII, vol. III, p. 175.

(2) *Ibid.*, p. 176 et suiv.

(3) Il fait remarquer, de plus, que Montaigne fait un éloge sincère de la *Théologie* de Raymond de Sebonde (vol. III, p. 173) et qu'il dit même en avoir éprouvé l'efficacité sur un savant incrédule (*Ibid.*, p. 186).

(4) *Essais*, II, XII; édit. Motheau, vol. III, p. 187; édit. Dezeimeris, vol. II, p. 28.

(5) *Ibid.*, éd. Motheau, vol. III, p. 293. La liste a été allongée en 1595.

Allons plus loin, continue Montaigne, et après avoir flétri la science, séchons-en la racine même. La meilleure réponse à opposer aux détracteurs de la *Théologie* de Raymond de Sebonde, c'est de « leur faire sentir l'inanité, la vanité et deneantise de l'homme; leur arracher des poings les chetives armes de leur raison [1] », en leur montrant non seulement qu'elle n'a donné jusqu'ici aucun fruit qui vaille, mais que par sa nature elle est impuissante à rien produire et qu'enfin le dernier mot de toute philosophie, c'est le pyrrhonisme intégral [2]. Ne me parlez pas des académiciens Clitomaque et Carnéade qui « ont jugé que la verité ne se pouvoit concevoir par nos moyens ». Ils affirment: donc ils croient savoir : « l'ignorance qui se sçait, qui se juge et qui se condamne, ce n'est pas une entiere ignorance ». « Pyrrhon, au contraire, et autres sceptiques ou epechistes disent qu'ils sont encore en cherche de la verité [3] ». Ils se gardent de toute « inclination ny approbation d'une part ou d'autre, tant soit-elle legere ». Leur idéal c'est l'ataraxie ; leur méthode consiste à provoquer la contradiction, quelle que soit la proposition émise. « Si vous establissez que la nege soit noire, ils argumentent au rebours qu'elle est blanche. Si vous dites qu'elle n'est ny l'un ny l'autre, c'est à eux à maintenir qu'elle est les deux. Si par certain jugement vous establissez que vous n'en sçavez rien, ils vous maintiendront que vous le sçavez [4] ». En résumé, prenez le parti que vous voudrez : il vous faudra, pour l'établir, en réfuter cent différents. C'est pourquoi les pyrrhoniens ont pour réponses : « Je n'establis rien. Il n'est non plus ainsi qu'ainsin. Les apparences sont égales par tout... Leur mot sacramentel, c'est ἐπέχω ... Quiconque imagine une perpétuelle confession d'ignorance, un

(1) *Ibid.*; édit. Motheau, vol. III, p. 187; édit. Dezeimeris, vol. II, p. 28.

(2) L'exposé entier du système se trouve dans l'édit. Motheau, vol. III, p. 279-296; vol. IV, p. 1-54; dans l'édit. Dezeimeris, vol. II, p. 90-121.

(3) *Essais*, II, XII; édit. Motheau, vol. III, p. 282-283; édit. Dezeimeris, II, p. 92; en 1595, il ajoute aux « epechistes » nommés ici Zénon, Xénophane et Démocrite.

(4) *Essais*, II, XII; édit. Motheau, vol. III, p. 283-285; édit. Dezeimeris, vol. II, p. 94.

jugement sans pente et sans inclination, à quelque occasion que ce puisse estre, il conçoit le pyrrhonisme [1] ». Que sais-je ? voilà leur vraie formule, « comme je le porte à la devise d'une balance [2] ».

Car Montaigne penche vers le pyrrhonisme. « De toutes les opinions que l'ancienneté a eües de l'homme, celles que j'embrasse plus volontiers et auxquelles je m'attache le plus, ce sont celles qui nous mesprisent, avilissent et aneantissent le plus. La philosophie ne me semble jamais avoir si beau jeu que quand elle combat nostre presomption et vanité, quand elle reconnoit de bonne foy son irresolution, sa foiblesse et son ignorance... La curiosité de connoistre les choses a esté donnée aux hommes pour fleau, dit la sacrosaincte Parole [3]. ».

Même quand Montaigne exposait avec tant d'abondance l'absolu scepticisme et qu'il y adhérait avec tant d'abandon, il était bien moins hardi et nouveau qu'il ne semble. Cette attitude était classique : Talon, Du Ferron, Bruès l'avaient popularisée, sans parler d'Agrippa et de Trouillogan. Montaigne puise aux mêmes sources qu'eux : aux *Académiques* de Cicéron que O. Talon avait commentées en 1548 [4].

Mais le scepticisme de Montaigne, non plus que celui de ses devanciers, n'exclut la foi. Il est même une excellente préparation à la croyance, car il « presente l'homme nud et vuide. recognoissant sa foiblesse naturelle, propre à recevoir d'en haut quelque force estrangere, desgarni d'humaine science, et d'autant plus apte à loger chez soy la divine instruction et creance; aneantissant son jugement pour faire plus de place à la foy [5] ». Celui qui se défie à ce point de son sens propre, comment oserait-il s'y fier plutôt qu'à l'opinion commune ? Ce

(1) *Essais*, II, XII, édit. Motheau; vol. III, p. 287; édit. Dezeimeris, vol. II, p. 94.

(2) *Essais*, II, XII, édit. Motheau; vol. IV, p. 31. La dernière phrase, où Montaigne avoue son adhésion au pyrrhonisme, a été ajoutée en 1588.

(3) *Essais*, II, XVII; édit. Motheau vol. IV, p. 213-214; édit. Dezeimeris, vol. II, p. 214-215.

(4) L'édition Motheau donne les références à la fin des volumes III et IV.

(5) *Essais*, II, XII; édit. Motheau, vol. III, p. 289-290. Autre texte de même sens p. 278; édit. Dezeimeris, vol. II, p. 95-96 et 89-90, avec quelques variantes.

n'est pas lui qui prendra parti pour une hérésie ! « De la cognoissance de cette mienne volubilité et imperfection, j'ay engendré en moy quelque constance et fermeté d'opinion...; puis que je ne suis pas capable de choisir, je prens le chois d'autruy et me tien en l'assiette où Dieu m'a mis... Ainsi me suis-je conservé pur et entier, sans agitation et trouble de conscience, aux anciennes creances de nostre religion, au travers de tant de sectes et de divisions que nostre siecle a produittes (1) ». Au-dessus de la raison, Montaigne, comme ses devanciers, place la foi. Dieu et l'Eglise auront le monopole de la certitude. « Si philosopher c'est douter, comme ils disent, à plus forte raison niaiser et fantastiquer, comme je fais, doit estre doubter : car c'est aux apprentifs à enquerir et à debatre, et au cathedrant de resoudre. Mon cathedrant, c'est l'authorité de la sacro-sainte volonté divine, qui nous reigle sans contredit et qui a son rang au dessus de ces humaines et vaines contestations (2) ».

Nous avons souvent remarqué que cette méthode n'est pas sans danger pour la croyance, ni peut-être toujours bien sincère. Si pourtant on peut soupçonner que certains bénéficièrent de ce qu'il y a d'ambigu dans cette attitude et cachèrent sous l'apparente adhésion de leur volonté aux vérités de la foi la répugnance de leur esprit à l'égard de ces mêmes dogmes, il ne semble pas qu'il faille accuser Montaigne de cette duplicité. La sincérité de son caractère est évidente. Il a seulement parcouru, à la suite des padouans, le cercle dangereux qui n'éloigne le philosophe de la foi que pour l'y ramener, le conduisant de la foi au fidéisme, du fidéisme au scepticisme, du scepticisme à la nouvelle académie, de la nouvelle académie au pyrrhonisme, et, par une brusque volte-face, du pyrrhonisme à la foi.

(1) *Essais*, II, XII; édit. Motheau, vol. IV, p. 104; édit. Dezeimeris, vol. II, p. 150-151, où l'on trouvera les variantes de 1580, 1582, 1587.

(2) *Essais*, II, III; édit. Motheau, vol. III, p. 25; édit. Dezeimeris, vol. I, p. 285.

Mais l'influence de la philosophie padouane est plus manifeste encore si nous considérons quels problèmes de la métaphysique Montaigne soustrait à la compétence de la raison.

C'est d'abord Dieu [1]. Montaigne croit en Dieu. « Il a laissé dans ces hauts ouvrages (le monde) le caractere de sa divinité, et ne tient qu'à nostre imbecillité que nous ne le puissions descouvrir [2] ». L'univers entier proclame l'existence de Dieu. Mais ce Dieu est inconnaissable : « il s'en faut tant que nos forces conçoivent la hauteur divine, que des ouvrages de nostre Createur ceux-là portent mieux sa marque, et sont mieux siens, que nous entendons le moins [3] ». Les vertus humaines et les mouvements de notre âme, on ne peut sans sacrilège les appliquer à Dieu. Et en 1595 Montaigne renforce encore cette idée; saint Augustin, Tacite, Cicéron, Aristote lui fournissent des textes qui illustrent cette thèse que Dieu nous est inconnaissable et que toute notion que nous nous en faisons est entachée d'anthropomorphisme [4]. Si d'ailleurs notre raison pouvait parvenir à connaître Dieu, comment tant d'hommes intelligents parmi les anciens n'y fussent-ils pas parvenus ? La seule liste des erreurs humaines sur la divinité est une preuve que cette vérité relève de la foi et non de la raison [5].

La création ne lui paraît pas acceptable pour la raison. « Par ce que rien ne se fait de rien, Dieu n'aura sceu bastir le monde sans matiere ». On a reconnu l'argument des nouveaux péripatéticiens. Mais, répond Montaigne, notre raison peut-elle

(1) Je ne suis pas exactement ici l'ordre de Montaigne dans l'*Apologie de Sebond*. En mettant l'immortalité en tête des questions insolubles à la seule raison, Montaigne se montre bien l'élève des padouans pour qui c'était — on l'a assez vu — la grosse question

(2) II, XII, vol. III, p. 184.

(3) II, XII vol III, p. 277.

(4) *Ibid.*, note.

(5) II, XXII, vol IV, p 8-10 La liste de Montaigne est l'une des plus complètes que j'ai lues. Elle a été ajoutée en 1595. On verra plus loin que les apologistes chrétiens, même les protestants (Pacard, Mornay), lors même qu'ils proclament, eux aussi, l'impuissance de la raison à connaître l'essence divine, essaient cependant de fixer par analogie avec l'homme et par élimination de l'imperfection, les principales perfections divines. C'est du reste l'enseignement de l'Eglise.

connaître l'action divine plus facilement qu'elle ne peut sonder son essence ? L'infini est-il soumis aux loix du fini ? « Quoy ! Dieu nous a-il mis en main les clefs et les derniers ressorts de sa puissance ? S'est-il obligé à n'outrepasser les bornes de nostre science ? ». Le monde que nous habitons a-t-il épuisé la fécondité divine et ses loix sont-elles les loix de tout ce qui est ? « Attache toy à ce quoy tu es subjet, mais non pas luy ; il n'est pas ton confraire, ou concitoyen, ou compaignon. S'il s'est aucunement communiqué à toy, ce n'est pas pour se ravaler à ta petitesse, ni pour te donner le contrerolle de son pouvoir ». Nul ne peut se flatter de connaître les bornes de cette puissance, ni par conséquent d'assurer qu'il ne peut rien tirer du néant : « Pourquoy, tout puissant comme il est, auroit il restreint ses forces à certaine mesure ? En faveur de qui auroit il renoncé son privilège (1) ? ». Voilà comment un dogme en contradiction avec la philosophie d'Aristote se trouve mis hors de ses attaques par le disciple de Pyrrhon.

Sur l'action de Dieu dans le monde il semble avoir varié entre la première et la dernière édition. Aux deux premiers livres, en effet, il prouve la Providence par l'ordre du monde : « Il se trouve une merveilleuse relation et correspondance en cette universelle police des ouvrages de nature, qui monstre bien qu'elle n'est ny fortuite ny conduyte par divers maistres (2). Il défend le secret des desseins de Dieu contre ceux qui prétendent tout savoir, d'une part les « alchimistes, prognostiqueurs, judiciaires, chiromantiens, medecins... », d'autre part, « un tas de gens interpretes et contrerolleurs ordinaires des dessains de Dieu, faisans estat de trouver les causes de chaque accident, et de veoir dans les secrets de la volonté divine les motifs incomprehensibles de ses operations » : à trop vouloir scruter le soleil, on perd la vue (3). Il n'est pas effrayé même par le conflit de la prescience divine et de la liberté humaine, qu'il expose et résout comme un théologien

(1) *Essais*, II, XII; édit. Motheau, vol. IV, p. 23-25; édit. Dezeimeris, vol. II, p. 107-109.

(2) II, XXIII, vol. IV, p. 290; édit. Dezeimeris, vol. II, p. 255.

(3) I, XXXII (1595 : XXXIII), vol. II, p. 148-151; édit. Dezeimeris, vol. I, p. 182.

orthodoxe [1]. Mais en 1595 il glisse à propos de la prière une addition qui semble marquer que la pensée de Montaigne aurait évolué. A lire Cicéron [2], peut-être a-t-il acquis des doutes sur l'efficacité de la prière et trouvé raisonnables ceux qui nient même toute intervention de Dieu dans le monde : « Il (Dieu) est pourtant juste comme il est bon, et comme il est puissant : mais il use bien plus souvent de sa justice que de son pouvoir et nous favorise selon la raison d'icelle, non selon noz demandes. Platon, en ses *Loix*, fait trois sortes d'injurieuse creance des dieux : « qu'il n'y en ayt point; qu'ils ne se meslent pas de noz affaires; qu'ils ne refusent rien à noz vœux, offrandes et sacrifices ». La premiere erreur, selon son advis, ne dura jamais immuable en homme depuis son enfance jusques à sa vieillesse; les deux suivantes peuvent souffrir de la constance [3] ». Je n'oserais affirmer pourtant que Montaigne acquiesce à ces derniers mots de Platon, l'ensemble du chapitre étant très chrétien.

Mais la grande preuve de notre impuissance à rien savoir, c'est, pour Montaigne comme pour tous les disciples de la philosophie padouane, l'immortalité de l'âme. Les vingt-cinq pages qu'il consacre à cette étude sont le résumé des manuels si nombreux que nous avons étudiés au cours de ce travail. Naturellement il est impossible de dire lesquels il a lus car ils se répètent tous, mais aussi celui de Montaigne n'y ajoute rien. Bien qu'il y cite quelque part Ficin et Aristote qu'il trouve incompréhensible [4], qu'il émaille les pages de l'*Apologie* consacrées à l'immortalité de citations d'auteurs anciens : Plutarque, Sénèque, surtout Lucrèce et Cicéron, il n'est pas certain que ce soient là ses vraies sources. Ces extraits, il pouvait les trouver dans tous les traités de l'âme. Il avoue même quelque part qu'il ne s'est pas rongé les ongles à l'étude

(1) II, XIX, vol. V, p. 26-27.

(2) Voir plus bas à propos des miracles

(3) I, XLI, vol. II, p. 291.

(4) III, V, vol. VI, p. 5.

d'Aristote [1]. Lorsque donc il le proclame obcur sur la question de l'âme, c'est l'opinion de ses contemporains qu'il nous donne et non la sienne.

Comme ses multiples devanciers il étudie successivement la nature, le siège, l'origine, la destinée de l'âme. Il refait donc comme eux la liste longue et saugrenue des opinions émises avant lui sur les trois premiers de ces problèmes [2]. Sur la première question Lactance, Sénèque et les plus sages d'entre les dogmatistes « ont confessé que c'estoit chose qu'ils n'entendoient pas ». En 1595 il ajoute : « et aprés tout ce denombrement d'opinions : *Harum sententiarum quæ vera sit, deus aliquis videat*, dit Cicéron [3] ». Sur la seconde, il admet comme plus probable la théorie de Platon, que l'âme siège au cerveau et de là gouverne le corps « comme le nocher gouverne son navire selon l'experience qu'il en a, ores tendant ou laschant une corde, ores haussant l'antenne ou tournant l'aviron, par une seule puissance conduisant divers effets [4] ». Pour le problème de l'origine de l'âme il ne conclut point mais développe avec beaucoup de complaisance la théorie d'Epicure qui fait naître l'âme des parents aussi bien que le corps, et explique ainsi la ressemblance d'humeur des enfants aux pères, l'accroissement et le dépérissement de la raison [5].

(1) « Je scay qu'il y a une medecine, une jurisprudence... et en gros à quoy elles visent; mais de m'y enfoncer plus avant, de m'estre rongé les ongles à l'estude de Platon ou d'Aristote, je ne l'ay jamais faict » (I, XXIV, vol. II, p. 20-21). En 1595, il supprime Platon et écrit : « de m'estre rongé les ongles à l'estude d'Aristote, *monarque de la doctrine moderne* » Cette addition correspond à ce que nous noterons plus loin sur l'évolution de Montaigne dans le sens rationaliste, sous l'influence de la philosophie padouane, entre 1588 et 1595.

(2) II, XII, vol. IV, p. 55-56 (nature); p. 56-57 (siège); p. 63-71 (sur l'origine). On comprendra que je ne puis détailler ici ces énumérations interminables et sans conclusion. Mais leur longueur même et leur diversité sont la preuve que Montaigne avait suivi de fort près le problème préféré de l'école padouane.

(3) Vol. IV, p. 56. Sur le premier problème, il n'a garde d'oublier l'*Entéléchie* d'Aristote : « N'oublions pas Aristote, ce qui naturellement fait mouvoir le corps, qu'il nomme entelechie, d'une autant froide invention que nulle autre, car il ne parle ny de l'essence, ny de l'origine, ny de la nature de l'ame, mais en remerque seulement l'effect » (*Ibid.*, p. 56).

(4) Vol. IV, p. 62. On notera que cette thèse est repoussée par saint Thomas et acceptée par certains averroïstes (et selon Jean de Jandun par Averroès lui-même). On ne peut cependant rien conclure contre Montaigne. Il cite en tête de son énumération la doctrine d'Averroès, puis celle de Platon sur l'origine de l'âme

(5) Vol. IV, p. 64-71.

« Quant à l'opinion de l'immortalité de l'ame, c'est la partie de l'humaine science traictée avec plus de reservation et de doute ». Pomponazzi disait-il autre chose ? Et depuis lui, n'avons-nous pas vu que les apologistes chrétiens eux-mêmes renoncent à prouver cette croyance par la raison ? « Les dogmatistes les plus fermes sont contraints en cet endroict [1] de se rejetter à l'abry des ombrages de l'Academie. Nul ne scait ce qu'Aristote a estably de ce subject (1595 : non plus que tous les anciens en general qui le manient d'une vacillante creance : *Rem gravissimam promittentium magis quam probantium)* : il s'est caché soubs le nuage des paroles et sens difficiles et non intelligibles, et a laissé à ses sectateurs autant à disputer et à debattre sur son jugement que sur la chose mesme [2] ». Il est étonnant que Montaigne n'ait pas repris la comparaison, classique chez les disciples des padouans, de Aristote à la seiche : tant son impression est celle de tous les disciples de Pomponazzi. Il répète alors les deux arguments courants : le désir de la gloire si naturel à l'homme, la nécessité d'une justice finale; mais sans conviction : « les plus ahurtez à cette persuasion, c'est merveille comme ils se sont trouvez courts et impuissants à l'establir par leurs humaines forces [3] ». Et ainsi il va conclure avec toute l'école padouane : « c'estoit vrayment bien raison que nous fussions tenus à Dieu seul, et au seul benefice de sa grace, de la verité d'une si noble creance, puis que de sa seule liberalité nous recevons le fruit de l'immortalité (1595 : Confessons ingenuement que Dieu seul nous l'a dict, et la foy : car leçon n'est ce pas de nature et de nostre raison [4] ».

C'est exactement la conclusion de Pomponazzi, devenue courante, même chez les catholiques. Montaigne sur ce point ne dépasse pas la moyenne de ses contemporains. Il est bien

(1) 1595 : *principalement.*

(2) Vol. IV, p. 72. Autre texte du même sens sur l'obscurité d'Aristote en cette question : II, XII (vol. III, p. 291).

(3) Vol. IV, p. 73.

(4) *Ibid.*, p. 74. Notons aussi qu'en 1588 il parle de ces peuples « où l'on vit soubs cette opinion desnaturée de la mortalité des ames ». En 1595, il change le mot *desnaturé* en « opinion *si rare et si insociable* ». On sent la nuance.

plus hardi sur la question du miracle, du moins en 1595, car sa pensée a changé dans le sens sceptique de 1588 à 1595. Entre ces deux dates il a lu Cicéron (1) et le *De Divinatione* lui a servi à préciser ses raisons et nier le miracle.

Dès 1588, il sait à quoi s'en tenir sur l'origine des miracles. Il en a vu naître. « Encore qu'ils s'estoufent en naissant, nous ne laissons pas de prevoir le train qu'ils eussent pris s'ils eussent vescu leur aage (2) »; et il cite en exemple la guérison momentanée d'un prince par un prêtre : « Si la fortune eust laissé emmonceler cinq ou six telles advantures, elles estoient capables de metre ce miracle en nature (3) ». Une autre fois, dans un village voisin, il trouve la place « encore toute chaude d'un miracle qui venoit d'y faillir, par lequel le voisinage avoit esté amusé plusieurs mois; et commençoient les provinces voisines de s'en esmouvoir et y accourir à grosses troupes de toutes qualitez... Si toutesfois la fortune y eust voulu prester un peu de faveur, qui sçait jusques où se fust accreu ce batelage ?... On voit cler en cette-cy qui est descouverte; mais en plusieurs choses de pareille qualité surpassant notre connoissance, je suis d'advis que nous soustenions notre jugement, aussi bien à rejetter qu'à recevoir (4) ». A plus forte raison lorsqu'il s'agit d'événements surnaturels faut-il exiger des preuves extraordinaires. La sorcellerie par exemple n'est pas croyable : « Combien trouve-je plus naturel et vraysemblable que deux hommes mentent, que je ne fay qu'un homme en douze heures passe, quand et les vents, d'orient en occident ! ...Il me semble qu'on est pardonnable de mescroire une merveille, autant qu'on peut en destourner et elider la verification par voie non merveilleuse (5) ». Ainsi à cette époque il attribue comme Pomponazzi les miracles au hasard ou à la ruse.

(1) Entre 1588-1595, il a pris aussi au *De Natura Deorum* une citation sur la faiblesse de l'esprit humain (II, XII, vol. III, p. 280, note).

(2) III, XI, vol. VI, p. 253-254.

(3) III, XI, vol. VI, p. 255-258.

(4) III, XI, vol. VI, p. 257-258.

(5) *Ibid.*, p. 261-262.

Non pas qu'il nie le fait miraculeux lui-même. Il nous avoue qu'il l'a fait dans sa jeunesse et que s'il entendait alors « parler ou des esprits qui reviennent, ou du prognostique des choses futures..., il *lui* venait compassion du pauvre peuple abusé de ces folies [1] ». Mais maintenant il reconnaît qu'il avait tort, car « condamner ainsi resoluement une chose pour fauce ou impossible, c'est se donner l'advantage d'avoir dans la teste les bornes et limites de la volonté de Dieu et de la puissance de notre mere nature [2] ». Si nous appelons miracle tout ce qui est incompréhensible, écrit-il en 1580, « combien s'en presente il continuellement à nostre vue !... La pluspart des choses qui sont entre nos mains..., c'est plustot accoutumance que science qui nous en oste l'estrangeté... Il faut juger des choses avec plus de reverence de cette infinie puissance de Dieu ». En 1595 il substitue la nature à Dieu : « avec plus de reverence de cette infinie puissance de nature ». Condamner les miracles comme impossibles « c'est se faire fort par une temeraire presumption, de sçavoir où va la possibilité ». Il insiste en 1595 : « Si l'on entendoit bien la difference qu'il y a entre l'impossible et l'inusité et entre ce qui est contre le cours de nature et contre la commune opinion des hommes on observeroit la règle *Rien trop* commandée par Chilon [3] ». Ainsi la conclusion du chapitre reste chrétienne en apparence : il faut croire aux miracles [4]. Mais pour arriver à cette conclusion, il a, comme Cicéron, Pomponazzi et Cardan, supprimé la notion du miracle, en substituant à Dieu la toute-puissance, à nous inconnue, mais très régulière, de la Nature.

En 1580, il explique par la force de l'imagination bien des phénomènes, en particulier la naissance des monstres, les

(1) I, XXVII, vol. II, p. 76; édit. Dezeimeris, vol. I, p. 130.

(2) Il semble qu'en 1580 il n'a pas encore bien pris conscience de la valeur de sa théorie; il attribue beaucoup encore au caprice de la nature plus qu'à la loi : témoin est le chapitre XXXIV du Ier livre (éd. de 1595, ch. XXXIII) : *La fortune se rencontre souvent au train de la raison*. En quoi il suit Cardan (*De rer. variet.*, XV, 84, p. 550-551).

(3) I, XXVII, vol. II, p. 76-82; édit. Dezeimeris, vol. I, p. 130-135.

(4) Comme exemples, il cite ceux que raconte saint Augustin (*De Civit. Dei*, XXII, 3). Ils sont rapportés par Cardan (*De Rerum varietate*, XV, 81) et par Bouchet

cicatrices [1], les extases, certaines guérisons [2]. Depuis longtemps cette explication était courante; elle remonte à Pomponazzi. En 1595, il ajoute à cette page une note curieuse. On y verra à la fois la finesse de Montaigne et la fortune des idées, même les plus fantaisistes, de Pomponazzi. On se souvient peut-être que le philosophe, dans son *De Incantationibus*, soutenait que la contemplation d'un beau visage vaut une cure sérieuse, et que Rabelais lui-même a dit en riant quelque chose d'approchant. Qu'on relise maintenant, en le comparant au texte de Pomponazzi, ce récit de Montaigne : « Simon Thomas estoit un grand medecin de son temps. Il me souvient que me rencontrant un jour à Thoulouse chez un riche vieillard pulmonique, et traittant avec luy des moyens de sa guarison, il luy dict que c'en estoit l'un de me donner occasion de me plaire en sa compagnie, et que, fichant ses yeux sur la frescheur de mon visage et sa pensée sur cette allegresse et vigueur qui regorgeait de mon adolescence, et remplissant tous ses sens de cet estat florissant en quoy j'estoy lors, son habitude s'en pourroit amender; mais il oublioit de dire que la mienne s'en pourroit empirer aussi [3] ». En 1580 il citait comme exemple de la force de l'imagination le cas d'une petite fille velue que sa mère « disoit avoir esté ainsi conceüe à cause d'un' image de Sainct Jean Baptiste pendue en son lit [4] ». Mais en 1595, il raconte à nouveau qu'on lui a présenté un petit monstre : cette fois la lecture du *De Divinatione* l'a mis sur ses gardes. « Ce que nous appelons monstres, dit-il, ne le sont pas à Dieu, qui voit en l'immensité de son ouvrage l'infinité des formes qu'il a comprinses... De sa toute sagesse il ne part rien que bon et commun et reglé; mais nous n'en

(1) Il cite celles de saint François et du roi Dagobert. Celles de saint François sont très connues; où a-t-il pris celles de Dagobert ?

(2) Voir I, XXI, *De la force de l'imagination* (vol. I, p. 136).

(3) I, XXI, vol. I, p. 133, en note de 1595.

(4) I, XXI, vol. I, p. 145-146. Il reprend là aussi la puissance du regard pour rendre malade ou guérir celui qui la subit. Le cas de la petite en question est classique et cité par Pomponazzi dans le *De Incantationibus*. Cf. l'étude de ce livre au chap. II.

voyons pas l'assortiment et la relation. *Quod crebro videt non miratur, etiam si cur fiat nescit. Quod ante non vidit, id, si evenerit, ostensum esse censet* (1). Nous appelons contre nature ce qui advient contre la coustume : rien n'est que selon elle, quel qu'il soit. Que cette raison universelle et naturelle chasse de nous l'erreur et l'estonnement que la nouvelleté nous apporte (2) ». Ainsi Cicéron lui a fourni la formule exacte : il y a pour nous des mystères dans la nature, il n'y a pas de miracles (3).

Dès 1580 aussi, c'est à la ruse des prêtres qu'il attribuait les prétendus miracles qu'on trouve à l'origine de toutes les religions. Seulement il était d'accord avec les padouans pour en approuver l'usage (4) : « Puis que les hommes, par leur insuffisance, ne se peuvent assez payer d'une bonne monnoye, qu'on y emploie encore la fauce. Ce moyen a esté practiqué par tous les legislateurs »: c'est pourquoi la plupart des « polices ont leurs origines et commencemens fabuleux et enrichis de mysteres supernatürels ». Il cite alors le cas de Numa. Mais en 1595 il y ajoute la liste de Tahureau presque entière et conclut : « Toute police à un dieu à sa teste, fauce-

(1) CICÉRON, *De Divinat.*, II, 22.

(2) II, XXX, vol. V, p. 33.

(3) On peut voir aussi, au ch. XI du livre I (vol. I, p. 51-55) sur les « Prognostications », comment Montaigne en 1595 a farci son texte d'extraits du *De Natura Deorum* et du *De Divinatione*, comme s'il y avait trouvé l'expression définitive ou la preuve d'idées depuis longtemps acquises. Nous devons noter cependant que dès 1588 il trouve des formules approchantes : « Il n'y a rien de seul et de rare, eu esgard à nature, ouy bien eu esgard à nostre cognoissance... » (III, VI, vol. VI, p. 58). On trouvera un autre texte curieux dans l'*Apologie de R. Sebond*, vol. IV, p. 27-28. Déjà aussi à cette époque s'il approuve Tacite d'avoir rapporté les miracles de Vespasien comme témoignage de la crédulité du temps, et s'il exempte l'historien de toute critique, il émet pourtant des réserves sur la réalité des faits (III, VIII; vol. VI, p. 117).

(4) Cette idée a son origine dans Platon (*Républ.*, V, 259). Montaigne hésite à exprimer cette idée. Après avoir écrit en 1580 : « il n'est pas deffendu de faire nostre profit de la mensonge mesme s'il est besoing », il supprime cette phrase trop hardie en 1595 (II, XII, vol. IV, p. 4). En revanche, il rapporte sur ce même sujet l'autorité de Platon : « Il dit tout destrousseement en sa *Republique* que, pour le profit des hommes, il est souvent besoin de les piper » (vol. IV, p. 5, note). Mais ce texte est courant. Il se trouve dans Pomponazzi et ce n'est pas dans Platon que Montaigne est allé le chercher. Ce n'est probablement pas non plus dans Pomponazzi. Ce peut être dans Tahureau. Voir II, XII, vol. IV, p. 83, un autre texte très fort en ce sens : « On a raison de donner à l'esprit humain les barrières les plus contraintes qu'on peut... On le bride et garrote de religions, de loix, de coustumes, de peines et recompenses mortelles et immortelles ».

ment les autres, veritablement celle que Moïse dressa au peuple de Judée sorty d'Egypte [1] ». Cette dernière restriction à l'évhémérisme est la précaution habituelle de ceux qui, traitant cette question, tiennent à ne pas passer pour libertins.

Montaigne du reste n'est pas un « libertin », c'est un padouan, par l'étendue et la nature de son scepticisme. Renoncer à rien prouver par la raison de ce qui est à quelque degré matière de foi, en particulier l'immortalité, expliquer par les seules forces de la nature les miracles et les prodiges, considérer la religion comme un frein nécessaire au peuple et les fondateurs des diverses religions comme des ambitieux intelligents et heureux, tel en est le résumé. Si j'avais à étudier sa doctrine morale, peut-être devrais-je lui reconnaître plus d'originalité [2]. Mais à le considérer au point de vue métaphysique, Montaigne ne paraît pas un esprit « avancé » pour son époque. Son attitude religieuse et philosophique est celle que cinquante ans de pénétration italienne ont modelée dans l'élite des intelligences françaises de la seconde moitié du XVIe siècle.

II

Cet état d'esprit, si nous en croyons G. Bouchet [3] était même commun au temps de Montaigne. Le même peuple qui bavarde à ses joyeuses *Serées* à lu Cardan et Cicéron. On y est très crédule : on y raconte sans rire que des personnes presque centenaires ont été tout à coup rajeunies [4], que, à

(1) II, XVI, vol. IV, p. 206-207. Il est remarquable que la liste de héros divinisés donnée par Montaigne est exactement celle de Tabureau, sauf Cécrops et Melissus. Montaigne a encore effleuré la question de l'évhémérisme à plusieurs reprises et certaines idées peuvent venir du *De Natura Deorum*; mais la source reste douteuse (*Essais*, II, XII; édit. Motheau, vol. III, p. 12, 167; vol. IV, p. 34-37).

(2) C'est surtout à ce point de vue que M. Villey s'est placé pour étudier Montaigne.

(3) Sur Bouchet, sieur de Brocourt, voir *Bayle*, art. Bouchet; la notice de C.-E. Robert en tête de l'édition de ses œuvres, Lemerre, 1873. Le Ier livre des *Sérées* est de 1584, le IIe de 1597, le IIIe de 1598. L'édition de 1608 est augmentée. L'auteur était mort en 1593 ou 1594. Je cite d'après l'édition Lemerre.

(4) *Serées*, II, XX (vol. III, p. 261). C'est sans doute cette crédulité que veut railler Rabelais quand il indique la façon de refondre les vieilles femmes pour en faire des jeunes filles de 15 ans (V, XXI).

Naples, sous François I[er], deux filles furent muées en hommes à l'âge de quinze ans. « Valère Maxime, Pline (1), Hippocrate, ont escrit cela estre venu de leur temps ». Cardan raconte le même fait et Montaigne, qui a trouvé le cas à Vitry-le-François (2), en donne une plaisante explication qu'on rapporte en souriant (3). On croit aux remèdes des charlatans, à la démonomanie (4), aux géants enfin. Saint Augustin, Pline et Galien n'en parlent-ils pas ? Franscisque de Lopez prétend en avoir trouvé au nouveau monde et les voyageurs peuvent encore en voir « au monastere de Ronceval », que l'on dit être les soldats de Charlemagne (5). Cela est sans doute du Cardan (6). Mais les géants sont à la mode depuis que Jean Chassanion a écrit leur histoire et leur a attribué les ossements des grands fossiles de l'époque préhistorique, récemment découverts, en assez grand nombre, surtout dans la vallée du Rhône (7). On cherche cependant des explications à ces faits extraordinaires et c'est Cardan (8) et Cicéron qui les fournissent. Les uns sont le fruit de l'imagination excitée. Ainsi les monstres viennent « de l'ardence imagination de la femme en la conception, ayant telle puissance sur le fruict que

(1) Pline, *Hist. Nat.*, VII, 4. C'est l'histoire de Lucius Cossicius; elle est rapportée par Cardan *De Rerum varietate*, VIII, XLIII (p. 417 de l'éd. de 1580) et par Charron (*Sagesse*, éd. Feugé, p. 108). Seulement Cardan en cherche une explication naturelle tandis que Montaigne et Charron l'attribuent à l'imagination. Sur le même sujet, voir dans Baïf (*Poèmes*, V, p. 154, éd. de 1572) l'histoire de Fleurdépine et Renaud de Montauban, empruntée à *Arioste : Roland Furieux*, XXV (trad. Chappuys, p. 311 et suiv.).

(2) *Essais*, I, XXI, vol. I, p. 135.

(3) *Serées*, I, III, vol. I, p. 95-96.

(4) *Serées*, II, XIV, vol. III, p. 26-29.

(5) *Serées*, II, XX, vol. III, p. 252-253.

(6) *De varietate*, VIII, XLIII, p. 414 (éd. de Lyon, Et. Michel, 1580).

(7) *De gigantibus eorumque reliquiis atque iis qui ante annos aliquot nostra ætate in Gallia reperta sunt*, Basilæ, 1580, in-8°; Spiræ, 1587. Sur Chassanion (ou Chassagnon) et son ouvrage, voir *Haag*, III, p. 351 (2e éd.). Il est né en 1531 et mort en 1598.

(8) Bouchet est un lecteur assidu de Cardan; il le cite à tout propos : I, VII, vol. II, p. 68; I, XI, vol. II, p. 245; II, XIV, vol. III, p. 84; II, XVI, vol. III; p. 164; III, XXVI, vol. IV, p. 165; III, XXIX, vol. IV, p. 252; III, XXXIII, vol. V, p. 15; III, XXXIII, vol. V, p. 23. Toute la IIIe sérée du IIIe livre, vol. IV, p. 277-292, où Bouchet résume les consolations qui s'offrent à toutes les situations, n'est aussi qu'un résumé du *De Consolatione* de Cardan.

le charactere en demeure sur la chose conceue [1] ». A la même force de l'imagination, il faut rattacher certaines guérisons extraordinaires : « Ainsi, ès pais des Barbares et Canibales, les Prestres qui y sont medecins, demandent seulement aux malades s'ils croyent qu'ils les puissent guerir [2], puis barbotent certains mots; et sont gueris par ceste imagination et opinion : d'autant que la fiance qu'a le malade du medecin le peut aussi bien guerir que la medecine mesme, et celuy est bon medecin qui guerist plusieurs malades et en qui plusieurs se fient... Le malade ayant fiance que son medecin est habile homme, scavant et expert et qu'il l'a gueri plusieurs fois d'autres maladies, ceste imagination conforme de telle sorte la vertu naturelle du patient qu'elle debilite la cause de son mal : si bien que la nature bataillant contre la maladie, voyant l'aide du medecin, se rend plus forte à debeller et chasser le mal [3] ». La nature aussi a des « secrets admirables » que nous ne connaissons pas [4] et qui expliquent bien des miracles.

Mais ces explications nous reportent bien loin : jusqu'à Rabelais, jusqu'à Pomponazzi. Voici mieux. La conséquence de la doctrine de Pomponazzi, c'est qu'il ne faut s'étonner de rien. Tout a une cause : si nous ne la voyons pas, disons nous qu'elle n'en existe pas moins et restons calmes. Les phénomènes extranaturels, disait Vicomercato, sont ceux qui sont rares, et non ceux qui sont sans cause naturelle. De ces derniers *(contra naturam)* il n'y en a pas. Mais bien avant Vicomercato et Pomponazzi, c'avait été la doctrine de Cicéron [5]. Et c'est jusqu'à Cicéron et au *De Divinatione* que nous reporte la vingtième Serée du second livre. Une femme reçoit son amant habillé en femme et le fait passer pour sa cousine. Un jour le mari s'aperçoit que la cousine est un cousin. Sa

(1) II, XX, vol. III, p. 251.

(2) Serait-ce une allusion à l'Evangile, où Jésus-Christ demande aussi aux malades s'ils ont la foi ?

(3) I, X, vol. II, p. 188-189.

(4) Vol. II, p. 261.

(5) Voir au chap. I l'étude sur le *De Divinatione*.

femme prend un air mystérieux, lui demande le secret et lui explique que sa cousine est hermaphrodite. « Et puis luy disoit : combien de fois avez vous lu dans de bons livres et ouï dire à gens de foi, qu'il y avoit des hermaphrodites et qui ont les deux sexes et natures ? Trouvez vous point dans Cicéron, luy disoit elle, qu'il ne se faut emerveiller d'une chose qui est, quand elle peut estre, combien qu'elle semble estrange; et que c'est l'ignorance qui engendre l'admiration et la mesme ignorance des choses usitées fait que nous ne les admirons point, combien que la cause soit aussi difficile comme des choses que nous trouvons estranges [1] » ?

Ainsi se mêlent dans les *Serées* à beaucoup de pantagruélisme quelques lignes sérieuses — tout juste de quoi justifier leur devise : *Et nugæ seria ducunt.*

Le même engouement pour les théories padouanes et cicéroniennes valut au jésuite L. Richeome d'être pris à partie par les protestants.

En 1595 un ministre publia la *Copie d'une Lettre escrite à Monsieur d'Angiers contre les miracles faicts en l'Eglise de Nostre-Dame des Ardilliers-lez-Saumur*. Richeome y répondit en 1597 par le premier des *Trois discours pour la Religion catholique, des Miracles, des Saincts, des Images* [2]. La *Confession de Sancy* y fait une allusion maligne. Les miracles de de Notre-Dame des Ardilliers seraient dus, d'après Richeome, à des causes naturelles [3]. Il y a dans cette accusation une exagération certaine, et dans le livre de Richeome de graves imprudences. Il n'est pas vrai qu'il ait assimilé les miracles reconnus par l'Eglise aux effets extraordinaires, mais naturels, des forces cosmiques: mais il est très certain qu'il a subi l'influence de la doctrine de Cicéron et de Cardan et compromis son apologie par sa complaisance pour Pline.

(1) II, XX, vol. III, p. 260. Voir le texte du *De Divinatione* traduit ici presque mot à mot au chapitre I, p. 20, ou encore à la fin du chapitre IX à propos de Rabelais qui le traduit aussi.

(2) Bordeaux, 1597, in-8o

(3) *Confession de Sancy*, ch. II: à la suite du *Journal de Henri III* de L'ESTOILE, édit. de La Haye 1744, t. V, p. 69. Il y revient ch. VI, p. 436.

« Le nom de miracle est prins d'admiration, laquelle, comme dict un philosophe, provient de l'inspection de quelque effect manifeste, duquel la cause est cachée [1] ». Cette définition générale serait assez imprudente, étant celle que nous avons relevée dans le *De Divinatione*. Mais l'auteur a soin de distinguer deux sortes de miracles : ceux de la nature et ceux de Dieu. Les premiers sont ceux dont on vient de lire la définition. Les seconds sont des effets évidents produits par la toute-puissance de Dieu « au dessus le cours commun et les forces de toute la nature [2] ». Ceux-là sont les seuls vrais miracles, dont Richeome veut prouver la réalité aux protestants. Mais, soit que l'apologiste éprouve quelque embarras en face du problème, soit par un vice de méthode, sur trente-huit chapitres qui traitent des miracles (une fois ôtés les cinq chapitres préliminaires) vingt-trois sont consacrés à exposer les miracles de Cicéron, de Pline et de Cardan, et quinze seulement à défendre ceux de l'Eglise [3]. L'effet est évidemment déplorable.

Richeome passe en revue les divers éléments et les diverses forces de l'Univers : le soleil, la lumière, le feu, l'air, la pluie, le vent, la foudre, la mer, les eaux, la terre elle-même. Chacun de ces articles comporte trois considérations : d'abord la Providence de Dieu dans la distribution de ces forces naturelles, puis les miracles de nature qu'on y a remarqués au cours des siècles, enfin les miracles que Dieu y a accomplis. Une première observation s'impose sur ce plan : c'est qu'il rappelle étrangement celui du *De rerum varietate* de Cardan. Le philosophe examine aussi successivement tous les éléments et les merveilles qu'il y a rencontrées : « aquæ miracula, æris miracula, lapidum miracula, plantarum miracula, actiones mira-

(1) *Des Miracles*, ch. III, p. 10. Je dois signaler cependant que la définition du miracle donnée par Richeome est de saint Thomas I, q. 105, art. 7), ce qui montre bien qu'il n'entend pas confondre les merveilles et les miracles. Mais qu'on réfléchisse maintenant sur cet exemple : L'Euripe, selon Senèque, a sept flux et reflux par jour; « voilà un miracle, puis que l'effect est évident et la cause cachée ».

(2) III, p. 12.

(3) Ch. I-V, préliminaires; ch. VI-XXVIII, des miracles de nature; ch. XXIX-XLIII, des miracles de Dieu.

biles, animalium ostensa, hominum ostensa, etc. ». Cardan est un mauvais modèle pour un apologiste. Et puis il faut avoir lu ce livre ou d'autres de ce genre pour se rendre compte de la crédulité du XVI[e] siècle et du manque de critique des esprits. Sous le nom de « miracles de Nature », Richeome entasse toutes les fables qu'il a pu relever dans les historiens et chroniqueurs. Sa source principale est Pline qui est cité à toutes les pages [1].

Ces merveilles et ces monstres qu'enfante la nature, Richeome nous les rappelle d'abord pour nous faire admirer la puissance du Créateur, mais surtout parce qu'ils peuvent nous être très utiles pour connaître les miracles de Dieu [2]. Il y a là un malentendu. Si les merveilles rapportées par Pline sont des effets réguliers des lois, comment nous aideront-ils à comprendre ce qui est une dérogation à toutes les lois ? N'est-il pas à craindre plutôt que les lecteurs de Richeome se disent que si les merveilles les plus inexplicables de Pline ont une cause cachée et ne nous étonnent que par notre ignorance — c'est la thèse de Cicéron et de Pomponazzi —, ceux que rapportent les Saints Livres sont aussi susceptibles d'une explication rationnelle; et qu'enfin il n'y a de miracles que pour les ignorants ? Cette impression est d'autant plus justifiée que l'auteur rapproche sans cesse les deux catégories de miracles [3]. En voici un exemple typique. « La pluye est encore admirable en ses espèces et sortes, qui sont plusieurs et toutes merveilleuses, bien qu'elles proviennent des causes naturelles. Au consulat de Marcus Attilius on vit pleuvoir du sang et du lait; de Lucius Volumnius, Servius Sulpitius, des petites parcelles de chair, que les oiseaux devoroient aussi

(1) La chose est d'autant plus surprenante que l'auteur tient Pline pour un incrédule. Il dit à propos de la guérison des écrouelles par le roi de France : « Ces choses m'ont faict souvent admirer ou la mescreance ou l'impudence de quelques François chirurgiens de mauvaise main, et de pire conscience, et de certains glosseurs de Pline... qui ont tasché d'extenuer et de ravaler par calomnies ce miracle (ch. XXXVI, p. 172).

(2) Ch. V, p. 16-17; ch. IX, p. 37

(3) Par exemple, ch. X (miracles du feu); ch. XI (miracles de l'air), ch. XII (miracles de l'eau); ch. XVI (miracles de la foudre); ch. XVIII (miracles de la mer); ch. XX (miracles des fontaines); ch. XXII (miracles de la terre), etc:

tost. L'an devant que Marcus Crassus fut deffait par les Parthes avec toute son armée, il plut du fer en ce pays-là... L'an de Lucius Paulus et Lucius Marcellus, il plut de la laine en Carine lieu de Calabre : de toutes lesquelles espèces Pline faict mention. Quelquefois on a veu pleuvoir des petits crapaux, des pierres, et autres choses prodigieuses... — Pluyes miraculeuses furent celle de feu et de soulfre sur Sodome et Gomorre, et les autres cités complices : celle de manne au desert d'Arabie pour la nourriture des Hebreux : celle de cailles envoyée pour les mesmes...; la pluye de gresle et de cailloux, contre les Amorrheans en faveur de Iosué (1) ». De même il ne faut pas s'étonner si la maison de la Vierge a été transportée par les anges à Lorette, « car au dernier an du règne de Neron, en la terre des Marrucins, qui est la Brusse, un grand verger peuplé d'oliviers fut transporté avec ses arbres en une autre place (2) ». Est-il moyen plus maladroit de défendre l'autorité de la Bible ou de la Légende dorée que de les assimiler ainsi aux contes de Pline, d'Appien et de Sextus Pompeius ?

Il faut reconnaître pourtant que ce n'est pas là l'intention du pieux jésuite. Il maintient la distinction entre les deux ordres de phénomènes : les premiers sont soumis à la loi, les seconds sont anormaux. Mais quelle pauvre idée il se fait de la loi ! L'Univers de Richeome n'est pas harmonieux, il est amusant, car « la divine sagesse se joue » en la création (3) et ses jeux sont les caprices des lois. « Les Athées se mocquent de tels jeux, et les mescroyent, ne scaichans ny la nature d'une bonté infinie, qui se communique sans mesure, ny la force d'un amour infiny, qui transforme d'une façon admirable l'aymant en la chose aymée. Ils se rient de ce qu'ils ignorent, comme firent ces fols, qui virent un jour ce sage Roy des

(1) Ch. XII, p. 53-54. Autres miracles non moins surprenants pris à Pline surtout, à saint Augustin, Valère Maxime, Cicéron (*De Natura Deorum*), cités au ch. XLI. p. 203-204. Mais Richeome les attribue au diable.

(2) Ch. XXXV, p. 162.

(3) Ch. XXIII, p. 105.

Lacedemoniens Agesilas, qui se jouoit avec un sien petit garçon, allant à cheval comme luy dessus un roseau : ausquels ce Prince ne respondit autre chose sinon un mot, vous ne sçavez que c'est que d'estre père [1] ». A ce compte il n'y a plus de lois. La nature devient un vaste et fantastique bric-à-brac où les choses les plus hétéroclites se mêlent en un désordre pittoresque; Dieu n'est plus qu'un enfant dont le caprice est la règle. Combien une idée aussi enfantine du monde et de Dieu devait paraître risible à ceux-là qui, sans connaître plus que Richeome les lois de la nature, soupçonnaient cependant leur régularité et préféraient, pour en sauvegarder l'harmonie, traiter de menteurs Pline et l'Evangile. Pour n'avoir pas eu le courage de sacrifier le premier, Richeome détruisait par avance l'apologie qu'il faisait du second.

Charron [2], avec plus de méthode, ne fait que répéter Montaigne. A l'étude de l'âme il consacre un chapitre entier de la *Sagesse* [3]. Il rapporte les opinions des diverses écoles sur l'origine des âmes, place l'âme, comme Montaigne, au cerveau et non au cœur, insiste sur l'influence du tempérament personnel. Sur le nombre des âmes, il énumère, sans prendre parti, les doctrines des platoniciens, d'Averroès, et la doctrine commune, à qui il fait ce reproche, pris dans Pomponazzi [4], « qu'il faudroit qu'elle fut toute mortelle, ou bien en partie mortelle en la vegetative et sensitive, et en partie immortelle en la raisonnable, et ainsi seroit divisible ». Puis il passe au grand problème : « L'immortalité de l'ame est la chose la plus universellement, religieusement et plausiblement receue par tout le monde (j'entends d'une externe et publique profession, non d'une interne, serieuse et vraye creance...) la

(1) Ch. XXIV, p. 109-110.

(2) Sur Charron, voir J.-B. SABRIÉ, *De l'humanisme au rationalisme. P. Charron (1541-1603), l'homme, l'œuvre, l'influence*, Paris, Alcan, 1913.

(3) I, XV, p. 114, dans l'éd. de 1601; I, VII de l'éd. de 1604; p. 51 dans l'éd. Feugé (Paris, 1642) qui reproduit les deux chapitres.

(4) *De Anima*, ch. VII, et réfutation au chap. VIII.

plus utilement creue, la plus faiblement prouvée et establie par raisons et moyens humains (1604 : mais proprement et mieux establie par le ressort de la religion que par tout autre moyen). Il semble y avoir une inclination et disposition de nature à la croire, car l'homme desire naturellement allonger et perpetuer son estre... Puis deux choses servent à la faire valoir et rendre plausible, l'une est l'esperance de gloire et reputation et le desir de l'immortalité de nom, qui tout vain qu'il est a un merveilleux credit au monde : l'autre est l'impression que les vices qui se desrobent de la veue et cognoissance de l'humaine justice demeurent toujours en butte à la divine qui les chastiera, voire après la mort ». Le choix des arguments est exactement le même que dans Montaigne : la défiance de l'auteur sur la valeur de ces raisons et son recours à la foi sont exprimés presque dans les mêmes termes que dans les *Essais* et montrent un esprit nourri de la doctrine de Pomponazzi.

C'est chez Cardan au contraire, soit directement, soit par l'intermédiaire de Bodin, qu'il a appris l'influence exercée par les climats sur les divers peuples, et la part de déterminisme qui en est la conséquence dans la formation et le développement des mœurs, des idées, et des religions elles-mêmes (1).

(1) Il met en tableau synoptique le chapitre V du Ier livre de la *République* de J. Bodin :

	Peuples septentrionaux.	Moyens.	Midi.
1. Corps	Hauts, grands, forts, blonds, sociables, grands mangeurs et buveurs.	Semblent modérés en toutes ces choses.	1. Petits, mélancholiques, noirs, solitaires, peu de poil et crêpus.
2. Esprit	Grossiers, lourds, stupides, sots, faciles, légers, inconstants.	Pour la religion, suivent celle dont ils sont le plus voisins.	2. Ingénieux, fins, prudents, opiniâtres.
3. Religion	Peu religieux et dévotieux.	Participent modérément à ces deux extrêmes.	3. Superstitieux, contemplatifs.
4. Mœurs	Guerriers, vaillants, chastes, sans jalousie, cruels.		4. Non guerriers, lâches, paillards, jaloux, cruels.

Ed. 1601, I, p. 38; éd. 1604, I, p. 42; éd. Feugé, p. 234-241.

Il constate à son tour que les religions varient avec les zones ethniques, mais que toutes « sont venues du midy, Egypte, Arabie, Chaldée, Afrique [1] ». Toutes aussi, après qu'elles sont nées, « pour se faire valoir et recevoir, elles alleguent et fournissent, soit de fait et en verité, comme les vrayes, ou par imposture et beau semblant, des revelations, apparitions, propheties, miracles, prodiges, sacrez mysteres, saincts [2] ». Toutes enfin « ont cela qu'elles sont estranges et horribles au sens commun, car elles sont basties et composées de pieces, desquelles les unes semblent au jugement humain basses, indignes et messeantes, dont l'esprit un peu fort et vigoureux s'en mocque, ou bien trop hautes, esclatantes, miraculeuses et misterieuses, où il ne peut rien cognoistre, dont il s'en offence ».

Car la raison humaine n'est capable ni de comprendre les mystères de la foi, ni de condescendre à tout croire sur parole : « D'où il advient qu'il y a tant de mescreants, et irreligieux, pource qu'il consultent et ecoutent trop leur propre jugement, voulans examiner et juger des affaires de la religion, selon leur portée et capacité, et la traiter par leurs outils propres et naturels. Il faut estre simple, obeïssant et debonnaire, pour estre propre à recevoir religion, croire..., assujettir son jugement, et se laisser et mener et conduire à l'authorité publicque, *captivantes intellectum ad obsequium fidei* [3] ». Cette soumission de la raison à la foi n'est guère sage, si nous en croyons Charron. La liberté d'esprit est l'une des conditions de la sagesse, et la première : « c'est foiblesse et sottise niaise de se laisser mener comme buffles, croire et recevoir toute impression ». Le sage, au contraire, s'efforce de tout juger par la raison, de « soustenir, contenir et arrester son esprit dedans les barrieres de la consideration et action d'examiner, juger, poiser toutes choses..., sans s'obliger... à opinion aucune, ny

(1) Ed. 1601, I, p. 38, et II, p. 5.
(2) *Sagesse*, II, V; éd. Feugé, p. 381.
(3) *Sagesse*, II, V; éd. Feugé, p. 385.

se coiffer ou espouser aucune chose [1] ». Cicéron ne disait pas autrement « *Nullis unius disciplinæ legibus adstricti, quibus in philosophia necessario pareamus, quid sit in quaque re maxime probabile, semper requiremus* [2] ».

La *Sagesse* est un livre de morale et non de métaphysique. Comme livre de morale il est extrêmement grave, renversant les bases religieuses de l'obligation morale, et faisant de la Justice, considérée comme vertu naturelle, le fondement de la religion [3]. Mais la doctrine philosophique de Charron ne dépasse pas en hardiesse celle de Montaigne ni des philosophes que nous avons étudiés jusqu'ici. Comme les padouans et tous leurs disciples il a mis la religion hors de l'atteinte, mais aussi hors du contrôle, de la raison [4], il a réussi à garder l'équilibre entre son besoin de tout raisonner et la nécessité de croire: comme eux, il fait de l'immortalité un dogme de foi et non un article de philosophie; comme les derniers d'entre eux enfin, et plus qu'eux, il a observé le rôle du climat dans la vie intellectuelle des peuples. A tous ces titres, il est bien le fils spirituel de Pomponazzi et de Cardan; mais il faut noter avec soin que son état d'esprit est commun alors et qu'il s'allie très bien avec une foi réelle. Nous en aurons plus loin la preuve indéniable.

(1) *Sagesse*. II. 2; éd. 1601, p. 108. Exposé du pyrrhonisme. *Sagesse*. II. 2. édit. Feudé. p. 321-350.

(2) *Quæstiones Tuscul.*, IV, IV. Même doctrine dans les *Académiques*.

(3) *Sagesse*, éd. Feugé, p. 399-400. Je ne puis qu'indiquer ici ces considérations, qui supposent d'assez longs textes. On en verra un exposé dans Sabrié, *op. cit.*, p. 326 et suiv., et dans Strowski (*Pascal et son temps*, I, p. 177-205) une analyse très délicate où l'auteur montre comment Charron mène au déisme, mais malgré lui et plutôt par un vice de sa méthode. M. Strowski souligne aussi les graves propositions de Charron sur les bases de la morale (*Ibid.*, p. 188).

(4) « Cecy (l'obligation de ne suivre que sa raison) ne touche point les verités divines que la Sagesse eternelle nous a revelees, qu'il faut recevoir avec toute humilité et submission, croire et adorer tout simplement » (II, V, p. 108 de l'éd. de 1601).

CHAPITRE XV

Apologistes orthodoxes.

I. Avant Montaigne : Rééditions des apologistes anciens; Pasquier (une lettre de 1554); De Neufville (1556), contre l'aristotélisme; Charpentier (1558), contre l'aristotélisme; Bourgueville (1564), l'immortalité, les Livres saints ; P. Viret (1564), providence, éternité du monde, immortalité; La Primaudaye, éternité du monde; Duquesnoy (1575), déterminisme; Cheffontaines (1588), raison et foi; La Noue (1587), les épicuriens; J. de l'Espine (1587), fidéisme; Crespet (1588), immortalité, fidéisme.

II. Après Montaigne : Du Vair (1594), Providence, immortalité; Champagnac (1595), éternité du monde, immortalité, contre l'*Apologie de R. Sebond*; J. de Serrres (1596), immortalité; Infandic Hotman (1596).

I

L'extension prise par le rationalisme, et en particulier par le doute de l'immortalité, qui en est la manifestation la plus ordinaire, fait germer toute une littérature française d'apologétique. Déjà nous avons analysé ceux de ces apologistes qui, en voulant défendre la religion en péril, se sont eux-mêmes écartés de l'orthodoxie et se sont laissés gagner en partie par les systèmes qu'ils voulaient combattre. D'autres furent plus fidèles et doutèrent moins de la cause qu'ils défendaient.

On opposa d'abord aux nouveaux sceptiques la foi des anciens, et pour cela on réédita leurs traités [1]. En 1552, on réimprimait à Lyon le poème de Palcario [2]. L'année suivante (1553) Turnèbe donnait une traduction latine du *Traité de la*

(1) Je ne me flatte pas de les avoir tous relevés, une pareille nomenclature me paraissant infinie. Je me suis borné à ceux que j'ai pu retrouver de 1552 à 1580.

(2) *De Immort. animorum libri III*. Lugduni, 1552.

Providence de Synesios (1). En 1555, on donnait, à Lyon, une nouvelle édition du *De anima* de Vivès. En 1557, H. Estienne procurait l'édition *princeps* du traité d'Athenagoras *sur la Résurrection* (2), dont l'argumentation toute basée sur la raison et le style d'un atticisme élégant devaient charmer les humanistes. L'année suivante (1558), à Bâle, en même temps que Conrad Badius lançait une traduction française de la *Psychopannichie* de Calvin, Bischop le jeune réimprimait une traduction latine du *Théophraste* de Enée de Gaza sur l'immortalité (3). A Paris, la même année, J. Charpentier traduisait d'italien en latin et éditait le traité de R. Odoni *sur l'âme* et sur l'immortalité (4). On y trouvait accumulés — ce n'était pas nouveau — les avis de tous les philosophes anciens sur la question; ce qui était alors plus rare, l'auteur croyait pouvoir affirmer qu'Aristote y avait cru; mais pourtant il trouvait la parole du Christ bien plus certaine que celle d'Aristote (5). En 1559, Gilles Gorbin donnait une édition plus portative et moins luxueuse que les précédentes, bien lointaines d'ailleurs, et devenues rares, du traité de Ficin *sur l'immortalité* (6). On se ferait difficilement idée de la somme d'arguments mise en circulation par les dix-huit livres de cette encyclopédie. En même temps, René Benoist rééditait le traité plus vaste encore de même M. Ficin *sur la religion*

(1) Dans les *Opuscula Synesii*, Paris, 1553, in-f°.

(2) *Apologia pro Christianis et de ressurrectione mortuorum*, H. Estienne, 1557.

(3) *Theophrastus seu de immortalitate animorum, Joanne Vulpio interprete*, Basileæ, apud Episcopum juniorem, 1558.

(4) *Disputatio de animo methodo peripatetica, utrum Aristoteli mortalis sit, an immortalis. E R. Odonis Itali vernaculis Latina facta per Jacob. Carpentarium Bellavacum. Adjectis ejusdem Carpentarii Scholiis.* Parisiis ex typographia M. Davidis, via amygdalina ad Veritatis insigne, 1558. Voici le titre du traité d'Odoni : *Discorso di Rinaldi Odoni per via peripatetica, ove si dimostra se l' anima, secondo Aristotele, e mortale, o immortale.* Aldus, Venetiis, MDLVII.

(5) P. 43, conclusion du traité.

(6) *Theologia platonica de immort. animorum libris XVIII, Marsilio Ficino florentino philosopho auctore*, Parisiis, apud Aeg. Gorbinum, 1559. C'est l'éditeur, dans sa préface, qui dit que l'œuvre de Ficin est devenue introuvable.

chrétienne [1]. En 1571 on réimprimait, toujours à Paris, la réfutation de Pomponazzi par Contarini [2]. L'*Anthologie* de Stobée, réimprimée à Anvers en 1575, consacre plusieurs chapitres à l'immortalité, à la création, à toutes les questions qui préoccupaient alors la philosophie française. En 1578, enfin, S. Goulard traduisait et publiait, à Lausanne, le *traité de la Providence* de Théodoret [3]; tandis qu'en 1582 le pasteur M. Bérauld traduisait en français le traité d'Athénagoras dont nous avons déjà signalé la première édition en 1557 [4].

Je n'oserais faire de E. Pasquier un apologiste chrétien, et pourtant il écrivait en 1554 une lettre qui semble une dissertation contre l'averroïsme de Cardan. Il y examine « si la temperie du ciel produit les gens doctes en certains pays [5] ». « Ostez, je vous prie, de vostre teste, écrit-il au chevalier de Montereau, ceste folle persuasion que la temperie du ciel rende les gens plus ou moins doctes, comme s'il y avoit certains pays ausquels les bonnes lettres fussent plus affectées qu'aux autres ». Il admettrait une certaine influence du climat sur le développement des vertus et des vices, mais pour les sciences, « c'est tout un autre discours ». N'ont-elles pas fleuri tour à tour en Grèce, à Rome, en Italie, en Allemagne, en France, et dans ces mêmes pays n'ont-elles pas alterné avec la plus noire barbarie ? « C'est donc l'exercice et la vigilance que l'on y apporte, et non le naturel des contrées, qui nous rend doctes ». La gloire littéraire alterne avec la gloire mili-

(1) *M. Ficini Florentini, summi et philosophi et theologi, de religione christiana, opus plane divinum et huic nostro sæculo pernecessarium. Hic liber redditus est pristino suo nitori et.... multum locupletatus*, G. Guillard, 1559, in-4°. Ce livre fut traduit en français en 1578 par Lefèvre de la Boderie. Sur René Benoist, voir l'ouvrage de M. PASQUIER, *R. Benoist, le pape des Halles*, Angers, 1914.

(2) *Contarini de immortalitate animæ adversus Pomponatium*, apud Seb. Nivellium, sub Ciconiis, in via Jacobea, Parisiis, 1571.

(3) *Dix livres de Theodoret touchant la Providence de Dieu. Trad. du grec en français*, Lausanne, 1578, in-8°.

(4) *Athenagoras d'Athènes, philosophe chrestien, touchant la résurrection des morts, avec une préface du traducteur contenant certains advertissements nécessaires, nouvellement traduit du grec en français par M. Bérauld*, Montauban, par Ch. Rabier, 1582, in-8°. Sur M. Bérauld, voir *Fr. Protest.*, II, p. 304 et suiv.

(5) *Lettres*, I, 5, éd. d'Amsterdam, 1723, t. II, p. 9.

taire. Les lettres florissent dans les républiques prospères et déclinent avec elles.

Pasquier se place à un point de vue un peu spécial, mais sa lettre suffit à montrer que les idées de Cardan se sont rapidement répandues. Au reste, trois ans plus tard, Scaliger publiait un volume entier contre Cardan (1).

En 1556, Jean de Neufville attaquait les « athées » dans une violente diatribe : *De pulchritudine animi libri quinque. In Epicureos et Atheos homines hujus seculi* (2). C'est le livre d'un moraliste chagrin plutôt que d'un métaphysicien. Il est d'inspiration platonicienne. Dans les deux premiers livres, l'auteur nous entasse les sentences des philosophes et poètes anciens de l'école de Platon, sur la beauté et la laideur de l'âme, sa substance, son immortalité ; sur Dieu (Ier livre), sur le beau et le bien (IIe livre). Les IVe et Ve livres considèrent les mêmes problèmes au point de vue théologique. La composition est assez lâche; le seul mérite de ces chapitres est leur brièveté, et l'érudition de l'auteur; il sait le grec et cite souvent ses auteurs dans leur langue.

Mais si la valeur apologétique du volume est mince, il nous est, à cette date, un document intéressant pour constater la montée de l'irréligion. La préface le signale : « J'ai été aussi porté à écrire un livre pour la multitude, grandissant de jour en jour, des épicuriens et des athées de ce siècle ». Il va essayer de les réfuter non seulement par les saintes lettres mais « par les pensées des philosophes païens qui n'ont pas eu la lumière de l'Evangile (3) ».

C'est qu'il a bien senti la vraie difficulté; on a retourné contre l'Evangile son appui traditionnel, Aristote; et il cherche,

(1) *J. C. Scaligerii Exotericarum exercitationum liber adv. librum de subtilitate, ad Hieron. Cardanum*, Paris, Vascosan, 1557.

(2) *Joannis Neovillei Genuillani de pulchritudine.... seculi*. Ad Nicolaum Lotharingum comitem Valdemontanum. Parisiis, apud Galeotum a Prato..., anno 1556, 285 p. Le privilège qualifie Jean de Neufville de « licencié en loix, Prieur commendataire de Sainct Christophe de Vic ».

(3) Préface.

lui aussi, dans Platon une autorité à opposer au nouvel hérétique. Cela est très visible surtout dans le IIIe livre de l'ouvrage où il attaque de front les disciples des padouans, en leur reprochant d'abuser d'Aristote. « Bien que la secte des épicuriens soit de toutes les sectes la plus pernicieuse, elle a pourtant un certain soutien dans Aristote sur qui elle essaie de s'appuyer et de s'affermir [1]. Ils accusent Aristote d'être athée, d'avoir nié l'immortalité, le libre arbitre, et la Providence, en soumettant au Destin des stoïciens tout ce qui est sublunaire [2] ». Neufville reprend une à une ces accusations, proteste qu'Aristote a souvent parlé de Dieu, maître du monde, de l'entéléchie, et à ce propos il accuse Alexandre d'Aphrodisias et Averroès d'avoir corrompu la pensée du maître et discute longtemps sur le sens du mot ἐντελέχεια [3]. Pour le *fatum*, il reconnaît qu'Aristote présente quelque obscurité, mais soutient, avec les platoniciens, Averroès et Bessarion, que la liberté humaine et, dans le monde, les êtres sublunaires, sont soustraits à son influence [4]. La discussion révèle un esprit assez superficiel, mais la manière franche dont il pose la question et la nature des problèmes qu'il étudie, nous montrent que l'aristotélisme était bien le vrai danger pour l'orthodoxie.

Il a bien vu aussi que si l'on n'arrivait pas à concilier la raison et la foi, tout un groupe d'esprits demeureraient à jamais fermés à des vérités non démontrables, et, dans son pédantisme biblique, il leur applique la dénomination que Jérémie et Ezéchiel avaient donnée à l'âme pécheresse : *anima menstruata*. « On peut, dit-il, appeler ainsi... celle qui donne plus d'autorité à la vaine et pestilentielle philosophie qu'à la parole de Dieu [5] ». L'expression assez nette est affaiblie par le contexte, au point de pouvoir s'appliquer aux hérétiques presque

(1) *De pulchrit. anim.*, p. 169.
(2) P. 170.
(3) P. 170-178.
(4) P. 180-193.
(5) IV, VIII, fin, p. 219-220 : « quæ plus vanæ pestilentique philosophiæ tribuit quam verbo Dei ».

autant qu'aux rationalistes. Dans une autre page cependant, il me semble viser spécialement Cardan et les averroïstes, en opposant leur doctrine sur l'âme à celle de Platon, qu'il essaie d'expliquer chrétiennement. « Mais, continue-t-il, ni cette union future de nos âmes avec Dieu par l'intermédiaire de Jésus-Christ, ni ce retour, que j'explique, des esprits à l'âme du Tout, ne me paraissent bien compris par ces philosophastres, pour ne pas dire par ces épicuriens et athées, qui rêvent je ne sais quelle nouvelle âme du Tout animant l'univers et dont nos âmes particulières sont comme des rayons consubstantiels ou des étincelles. Ni Pythagore, ni Platon, ni les autres philosophes, n'ont jamais imaginé rien de tel [1] ».

Mais Jean de Neufville sait mieux insulter ses adversaires que les convaincre. Tous ses chapitres se terminent par des invectives aux athées et épicuriens de son temps, et souvent l'indignation l'emporte au beau milieu de ses développements. « Si ces épicuriens et porcs avaient encore une miette de raison, ils rougiraient des raisons et des témoignages de tant de philosophes païens et reviendraient à la voie de la vérité. Mais surtout, les athées de notre temps rougiraient, qui non seulement nient l'existence de Dieu avec Diagoras de Milet et Théodore de Cyrène [2], mais, avec Dicéarque et Aristoxène, croient l'âme mortelle, tellement ils sont aveuglés par leurs mœurs de brutes, la volupté immonde de la chair et l'habitude du péché [3] ». Il y a des pages entières et fréquentes, de ce ton, il y en a tant que je m'excuse de n'en pas citer davantage [4].

J. Charpentier, bien qu'il ait défendu Aristote contre Ramus, montre aussi dans la préface de la traduction d'Odoni, dont j'ai parlé plus haut (1558), une certaine défiance à

(1) *De pulchrit. animæ*, I, IV, p. 29-30.

(2) Les deux premiers noms sont pris au *De Natura Deorum* (I, 1 ou I, 23); les deux seconds aux *Tusculanes* (I, 10), où ils sont réunis et leur doctrine sur l'âme caractérisée

(3) I, III, début, p. 16-17.

(4) Voir pages 2, 16, 17, 29, 30, 45-46, 71, 84, 125, 127, 138, 195, 197, 248, etc.

l'égard de l'aristotelisme : « Si les fondements de notre religion étaient encore à poser, dit-il, ou qu'il fallût chercher quelque raison à notre foi, je serais volontiers de l'avis d'hommes très pieux et très savants, qui ont estimé que, non seulement sur cette question de l'immortalité, mais sur l'ensemble de sa philosophie naturelle, la doctrine d'Aristote ne doit être acceptée qu'avec précautions : car c'est à peine — et encore « à peine » est trop dire — c'est à peine, donc, si on acquiert la sagesse divine enseignée dans nos saints livres, en s'appuyant sur cette sagesse humaine; et celui-là sera un mauvais disciple pour la sagesse divine, qui verra dans les principes de l'aristotélisme la source de la vérité. Mais puisque la foi est assurée sur ses fondements, on peut sans danger examiner ce qu'Aristote, que les anciens tenaient pour un génie, a pu découvrir par la lumière naturelle ». On verra alors « non seulement chez lui, mais chez tous les anciens philosophes, les plus laborieuses recherches unies aux esprits les plus faibles; on sentira de ce fait les dogmes fortifiés d'une façon incroyable et on rendra grâce au Christ très bon et très grand qui en est l'auteur [1] ».

Voici maintenant un vieux magistrat qui a consacré la fin de sa vie à lutter contre les athées et dont le livre principal porte aussi un titre bien provocateur : l'*Athéomachie* de Charles de Bourgueville [2]. Né à Caen, le 6 mars 1504, il y fit ses études et y passa toute sa vie en qualité de lieutenant du Vicomte de Caen, puis de Lieutenant particulier du Bailly, enfin de Lieutenant général, vers 1568. Il avait seulement voyagé un peu entre 1535-1540, étant entré quelque temps au

(1) *Disputatio de animo...*, préface, A ij. L'aristotélisme est toujours le grand danger. En 1557, le franciscain François Titelman avait publié à Paris un traité de philosophie naturelle pour expliquer chrétiennement Aristote et le rectifier au besoin : *Compendium philosophiæ naturalis, sive de consideratione rerum naturalium earumque ad suum creatorem reductionem, libri XII*, Parisiis, 1557; Lugduni, 1596, apud Vincentium. Sur cet auteur, voir *Biblioth. Capucinorum*, p. 127. Il a beaucoup écrit et en particulier sur la dialectique d'Aristote.

(2) *L'Athéomachie et discours de l'Immortalité de l'âme et résurrection des corps, par Ch. de Bourgueville de Caen*. A Paris, chez Martin Le Jeune, 1564.

service du roi François Ier qui lui fit voir « une grande partie de la France ». Sur ses vieux jours il se retira en faveur de son gendre Jean Vauquelin de la Fresnaye (1), le poète bien connu. Il mourut en 1593 (2). Belleforest dans sa *Cosmographie* nous le représente comme « docte, rare seigneur, homme bien merité du bien public, autant digne de sa charge et entier en l'execution d'icelle que juge qui soit en ce royaume (3) ».

L'*Athéomachie* est précédée de plusieurs pièces liminaires. La première est une épître de Vauquelin de la Fresnaye, de 200 vers environ. Il félicite son beau-père de s'être retiré du barreau pour écrire ce livre, aborde quelques questions philosophiques, l'existence de Dieu et l'immortalité, dont il donne pour gage, de la première, l'ordre du monde, de la seconde, la Révélation. Il semble donc bien que lui aussi renonce à prouver cette dernière par la raison. Naturellement, il rapporte à son tour les opinions des anciens sur la nature de l'âme et la liste de prodiges d'intelligence accomplis par l'homme. Vient ensuite un sonnet de Guy Le Fèvre de la Boderie *contre les athées* sans grande originalité, même pour l'image finale, courante alors :

> Mais helas ! des Geants la race depravée,
> Qui porte indignement sa semblance engravée,
> En redressant Babel, mesle la terre aux cieux

Une épître de 35 vers, signée G. P., un sonnet de R. Grimoult d'Acqueville, une anagramme de Léon Blondel de Bayeux,

(1) Avait épousé Anne de Bourgueville en 1559, dont il eut N. Vauquelin des Yveteaux (1567-1649), le célèbre épicurien (voir LACHÈVRE, *Bibl. de 1600-1626*, p. 173-174). Ch. de Bourgueville était marié en deuxième noces avec Philippine du Buisson, qui lui donna sept fils et sept filles. Sa fille Anne est l'aînée.

(2) Sur sa vie, voir HUET, *Origines de la ville de Caen*, ch. XXIV, p. 345-346, et DU VERDIER, *Bibl.*, I, p. 295.

(3) Cité par Huet qui fait aussi l'éloge de son caractère, *loc. cit.* Le Fèvre de la Boderie lui consacre, ainsi qu'à sa famille, plusieurs pièces de vers (cf. Recueil de vers qui fait suite à l'*Encyclie* de cet auteur).

sont sans intérêt. Puis le même Blondel en une pièce de 21 strophes de 6 vers s'essaie à refaire l'histoire de l'athéisme. L'impie

...... discourt d'une Ame impure
L'infinité de Nature
Et dict qu'il n'est autre Dieu.
....
Du blaspheme de sa bouche
Maintz foibles espritz il touche... (1).

Enfin Gilles Bigot, docteur en théologie, d'Avranches, dans une lettre latine datée de 1562, félicite Bourgueville de son travail. Il ne croit pas qu'il y ait beaucoup de véritables athées, mais il rappelle cependant que les grecs ont connu cette monstruosité et que c'est des grecs aussi que sont venues les hérésies, même modernes. Et pour finir, il résume les raisons de croire à l'immortalité. Bourgueville, dans le proème, semble lui répondre : lui non plus ne croyait pas qu'il y eût des athées, mais ses fonctions de juge lui en ont révélé plusieurs (2).

Au début de l'*Athéomachie*, Charles de Bourgueville expose la situation religieuse de la France vers 1560. Il distingue : 1°) *les Naturalistes*, « vrays atheistes... ne recoignoissans le Dieu Eternel » 2°) *Ceux qui nient l'immortalité*, comme un grand nombre de grecs et de latins, « et de ce temps Pomponat, lequel fut assez audacieux de disputer et soutenir tel erreur devant personne d'authorité en l'Eglise » 3°) *Les anabaptistes*, qui ne nient pas l'immortalité, mais soutiennent que l'âme dort jusqu'au jugement universel (3). La discussion comprend trois étapes : les raisons naturelles, l'autorité des païens, les

(1) *Athéomachie*, feuill. lim. C1-C2.

(2) Le proème est daté du 6 juillet 1563. Le témoignage de Bourgueville concorde donc avec celui de Viret. Voir chap. XVI, début.

(3) *Athéomachie*, p. 6-8. On comprendra que nous ne reprenions pas le détail des arguments et des auteurs cités par Bourgueville, pas plus que pour les traités qui suivront et dont quelques-uns sont très volumineux. Ils se répètent tous. Nous n'y cherchons que ce qui peut éclairer l'histoire du rationalisme

textes des Ecritures. La première partie est surtout une réfutation des nombreuses objections faites à l'existence de Dieu et à l'immortalité : le principe péripatéticien *nihil ex nihilo*, au nom duquel on nie la création; la ressemblance des animaux avec l'homme; la conception matérialiste d'Aristoxène selon lequel la matière produit la pensée « ainsi que és espinettes, lutz et autres instrumentz, par le mouvement des cordes, se faict un son ou resonnance que l'on appelle harmonie » me semblent les plus intéressantes de ces « objections »[1]. La deuxième partie est une compilation de tous les philosophes, historiens, poètes de l'antiquité, qui viennent tour à tour déposer en faveur de l'immortalité, depuis Mercure Trismégiste à Lactance[2], de Hérodote à Xénophon, et même à « Darès Frigian[3] », depuis Orphée à Ovide et Lucain. Après cette énumération, Bourgueville reprend les preuves platoniciennes de l'immortalité et conclut contre Pomponazzi[4] : « Et si quelque lucretian, lucienniste, epicurien, ou atheiste replique, que vertu est la fin et le loyer d'elle-mesme, on peult leur resister et dire : que vertu gist en acte et que tout acte est mouvement, et que si tout mouvement tend naturellement à repos, il fault necessairement juger que pour ne se reposer jamais la vertu, elle n'est la fin ne le loyer d'elle-mesme ». La troisième série d'arguments se compose d'une liste très longue des textes de l'Ecriture où il est question de l'immortalité. Il attaque, en passant, l'hérésie des augustiniens[5].

S'il a remis à donner ces arguments à la fin, c'est qu'il connaît le dédain qu'en font les rationalistes et le peu d'autorité qu'ils leur prètent. La page est fort curieuse à cette date. Il entend leurs objections : « Nous ne scavons si telz livres sont Escripture saincte, et n'avons veu advenir ce qui y est contenu,

(1) Il y en a onze en tout, p. 11 à 31. L'exposé du système d'Aristoxène semble pris aux *Tusculanes*, I, 10, 18, 22.

(2) P. 50-68. Notons qu'il n'insiste pas sur Aristote.

(3) Sur Darès le Phrygien et sa popularité dans le moyen âge et la Renaissance, voir *Mémoires* de M. et J. du Bellay, IV, 348-349, note. Il a été traduit par Bourgueville.

(4) Pomponazzi, *De Anima*, XIV, p. 120; *Athéomachie*, p. 71.

(5) *Athéomachie*, p. 76 et suiv. Sur les anabaptistes qui « ne mescognoissent du tout l'Immortalité de l'Ame, mais dogmatisent qu'elle dort jusques au general jugement », p. 109-111.

nous ne sommes tenuz de les croire : ce sont hommes qui les ont faictz, voire et y a des choses tant difficiles à croire, qu'elles semblent impossibles : ainsi qu'aux livres d'un l'Ancelot du Lac, Perceforest, Roland, Ogier, Amadis de Gaule, ou autres chevaliers errantz, mesmes aux poëtes. Lesquelz livres sont seulement faictz pour la recreation de ceux qui les veulent lire : et ne sçavons si ceulx dont mention est faicte ausdictz livres de notre escripture saincte ont esté : et si ne sommes tenuz de les croire, non plus que les autres histoires. Mesmes qu'en le contenu esdictz livres, ne sont que certaines autoritez, deduictes ainsi qu'il a pleu à ceulx qui les ont faictz, et du contenu ausquelz ne se manifeste de present aucune experience : disantz qu'il est autrement des livres des philosophes, qui donnent tousjours raison de leur dire, et de leur quel dire s'ensuit un effect et une experience certaine, specialement aux livres et sciences mathematiques. O inique, depravée et infidele opinion, de comparer escripture tant precieuse aux livres prophanes (1) » ! Cette page éclaire toute une époque : ce n'est plus seulement les argumentations des philosophes qui se dressent contre la foi, mais la nature même des matières de foi, qui apparaît aux contemporains de Bourgueville inconciliable avec la raison, l'expérience et le bon sens.

Ceux qui professent sur l'autorité de l'Ecriture sainte les doctrines que nous venons de lire dans le livre de Bourgueville ne sont plus des chrétiens. Ils ont dépassé la position prise par les rationalistes padouans et rejoignent ceux que nous avons appelés les « achristes », qui rejettent la Révélation. C'est contre ces mêmes incrédules que Viret a écrit, dans ce même temps, son *Instruction chrétienne*. Le 2e volume, le seul que je doive étudier, est de 1564. Dans la préface, datée de 1563, Viret dénonce les athées avec beaucoup de netteté (2) : mais il

(1) *Athéomachie*, p. 33.
(2) Voir cette préface plus loin au début du chap. XVI

n'a pas eu le loisir ou le temps d'écrire le 3e volume de son gigantesque ouvrage, qui aurait contenu, 15 ans avant les traités de Plessis Mornay et de Pacard, l'exposé et la réfutation des doctrines anti-chrétiennes (1). En sorte que nous n'avons de son œuvre que la partie qui vise les rationalistes les moins avancés : les disciples des padouans.

Le volume se divise en 24 dialogues, dont un traite de Dieu (ch. 5), deux de la création (ch. 6, 7), et un de l'âme (ch. 24). Le reste de l'énorme in-folio est une encyclopédie, où le savant pasteur a entassé pêle-mêle tout ce qu'il sait sur les choses créées et particulièrement sur l'homme, et aussi ses griefs contre l'Eglise romaine. Il serait difficile de trouver dans un même livre plus de variété et moins d'ordre.

Viret ne s'attarde pas à prouver l'existence de Dieu; en revanche il consacre 10 pages à la Trinité (2). Puis il s'attaque aux philosophes à propos de la Providence : « ils disent qu'il n'y a aucune providence en luy, c'est à dire qu'ils estiment Dieu, comme s'il estoit oiseux, et comme s'il avoit aucun soin de ses creatures pour les gouverner ». A ce compte les philosophes croient Dieu « plus inhumain et plus cruel que la povre ribaude qui vint au jugement de Salomon : voire que les chiens, les loups, les lions, les serpens et toutes les bestes sauvages et venimeuses ». « Les chrestiens ne cognoissent point de tel Dieu mais le laissent aux Epicuriens et aux atheistes (3) ».

La Providence, ils la remplacent par la nature. Mais la

(1) Rappelons que Pacard a donné comme titre général à son ouvrage : *Instruction chrestienne en la doctrine de la loy et de l'Evangile*. Le premier volume a pour titre : *Briefs et divers sommaires et catechismes de la doctrine chrestienne*. Le second est intitulé : *Exposition de la doctrine de la foy chrestienne*. Ils parurent en 1564 à Genève chez Jean Rivery. Le second, que j'étudie ici, est un énorme in-f° de 904 pages : on en trouvera le titre entier à la Bibliographie. Pour le contenu du premier volume, les détails sur la composition de cet ouvrage et le titre du troisième, voir BARNAUD, *P. Viret*, p. 693-694.

(2) *Dial. V*, p. 67-78. — A propos de la Trinité, il effleure la question de la divinité de Jésus et proteste contre ceux qui l'assimilent à l'apothéose des dieux païens par les poètes : « car ils leur ont baillé les noms des hommes mortels et ont pris des hommes morts pour leurs dieux » (*Dialogue V*, p. 69).

(3) *Dial. V*, p. 78.

nature n'a point pour l'homme les attentions maternelles de Dieu. Elle est inflexible et Dieu lui-même ne peut briser la régularité de ses lois par un miracle : « Dieu a mis un certain ordre naturel entre ses creatures qui ne peut estre changé, mais est necessaire que toutes choses adviennent selon cet ordre qu'il a une fois ordonné dès le commencement... Ils obligent et lient tellement Dieu (qui est la premiere cause de tout et la cause des causes) aux causes secondes et à ses creatures... qu'ils luy ostent toute puissance d'y changer rien puis après... Cet erreur est venu de l'escole des stoïciens et des autres semblables philosophes (1) ».

Contre ces hérésies, Viret n'invoque que l'Ecriture. Il proteste qu'il ne veut point parler en « philosophe naturel », mais en théologien (2), et se contente de dénoncer à nouveau les épicuriens et les stoïciens, en y joignant les péripatéticiens sur l'article de l'éternité du monde : « Si nous croyons que Dieu est createur du ciel et de la terre comme nous le confessons, cela nous doit garder de tomber en tous les erreurs qui ont esté tant entre les philosophes païens qu'entre les anciens heretiques, touchant la creation et les commencemens de toutes choses, et touchant la providence de Dieu. Il nous devra pour le moins garder de tomber en l'erreur... des Epicuriens abbestis qui nient la providence de Dieu : et de tomber semblablement en l'erreur de ces pauvres philosophes nommez stoiciens, qui lient et assujettisent Dieu à nature et aux causes qu'ils appellent secondes...; mais aussi de tomber en celui des Peripateticiens et semblables philosophes enragez qui ont tenu et affermé que le monde estoit eternel, et qu'il n'avoit point esté creé : qui est une doctrine pour renverser tout l'ordre de Dieu, toute religion et tout bien (3) ».

Mais la grande question, pour Viret comme pour tout

(1) *Dial. V*, p. 80.
(2) *Dial. VI*, p. 135.
(3) P. 86.

le XVIe siècle, c'est l'immortalité. Il consacre 90 pages in-folio [1] à étudier l'origine et la destinée de l'âme.

Le fondement de toute religion, c'est la croyance à l'immortalité [2], et la première raison de croire à l'immortalité, c'est que l'ensemble des hommes l'admettent [3]. Toutefois certains s'en font une idée fausse. Viret nous révèle là une chose curieuse : c'est qu'en 1564 il y avait des gens qui croyaient, sincèrement, semble-t-il, à la transmigration pythagoricienne [4]. La Renaissance aura tout connu, et jamais un tel bouillonnement d'idées ni une telle reviviscence de systèmes n'agita l'âme française. Il y a, dit Viret, des pythagoriciens parmi les chrétiens; « il y en a mesme qui sont docteurs et qui lisent parmi les universitez, les quels ne tiennent pas ceste opinion si secrette entre eux qu'ils n'en facent assez manifestement profession pour le moins entre leurs escholiers et familiers. Il y en a aussi qui se vantent de la cognoissance de beaucoup de langues et d'avoir remué beaucoup d'antiquitez, lesquels mesme en ont declaré leur opinion par livres qu'ils ont escrits : et se font à croire et veulent faire à croire aux autres avec eux, que leur ame est celle mesme de plusieurs grands personnages et fort renommés qui ont jadis vescu au monde et qu'elle a dejà passé par plusieurs excellents corps qui ont fait de grandes choses, comme ils se promettent aussi qu'ils en feront de grandes, puisqu'ils ont celle mesme [5] ».

Philippe (le docteur du dialogue) rappelle ensuite à son disciple Nathanael que N. S. à plusieurs reprises a proclamé l'immortalité; mais « pource que les epicuriens et les atheistes se moquent » de la parole de Dieu, il apporte des arguments

(1) *Dial. XXIV*, p. 813 à 903. Il faut en retrancher cependant quelques pages contre le purgatoire. Je ne relève pas sa discussion sur l'origine et la nature de l'âme qui n'a pas d'intérêt; je signalerai seulement qu'il attaque Galien parce qu'il fait consister l'âme nutritive et l'âme sensitive en esprits vitaux et animaux. Il reproche à Aristote de professer la même théorie (p. 817).

(2) *Ibid.*, p. 831-832.

(3) *Ibid.*, p. 830-831.

(4) On se souvient peut-être que Ronsard à cette époque s'en moquait. Voir chap. XII.

(5) *Ibid.*, p. 842-843.

de raison : puissance de la raison pour connaître l'universel, désir inné de l'immortalité, nécessité d'une sanction à la vie humaine, voilà à quoi pourraient se réduire les douze raisons que Viret développe en près de vingt pages (1). Mais il ne se fait pas d'illusions sur le résultat de sa démonstration : « Il sera bien difficile de persuader du tout ce point à ceux qui n'adjousteront plus de foy à ce tesmoignage (de l'Ecriture) qu'à toutes les raisons humaines et naturelles... Car combien que les argumens des philosophes qui soustiennent l'immortalité soient grans, toutesfois ils ne peuvent jamais bien du tout asseurer les hommes de leur immortalité si ce tesmoignage de Dieu ne nous asseure » de cette vérité (2).

Or « il y a aujourd'huy tant d'epicuriens et d'atheistes qui suyvent plus en icelle l'opinion d'Epicurus et de Pline et de Lucrece et autres semblables epicuriens, je ne dy pas que de tous les meilleurs philosophes, mais aussi que l'authorité des Saintes Escritures ! (3) ». Aussi quand il va entreprendre de les réfuter, c'est à Pline qu'il emprunte leurs objections. Il traduit les passages du VIIe livre de *l'Histoire naturelle*, que l'on a vus en tête de ce volume précisément, et les agrémente de réflexions de ce genre : « en quoy tu vois combien il se monstre grosse beste (4) ». Il lui reproche aussi d'avoir « despité et blasphemé Dieu » sous le nom de nature (5). Puis, rappelant la mort du grand naturaliste : « Je voudroye bien luy demander, conclut-il, comment il s'est trouvé quand il a esté estouffé auprès du mont Vesuve par la fumée..., et quelle consolation il a trouvée en la mort, laquelle il dit estre le plus grand bien de nature... Pourquoy ce n'est pas merveille s'il... l'a appelée marastre et cruelle mere... (6) ». Dieu donc l'a puni de ses blasphèmes. Et « Dieu a fait plusieurs semblables juge-

(1) *Dial. XXIV*, p. 864-882.
(2) *Ibid.*, p. 853.
(3) *Ibid.*, p. 873.
(4) *Ibid.*, p. 891 et 893.
(5) *Ibid.*, p. 892.
(6) *Ibid.*, p. 894.

mens sur autres tels chiens qui ont vomy semblables blasphemes, comme Lucien qui a esté deschiré et mangé des chiens... et Lucrece qui estant insensé et furieux s'est tué et deffait soy mesme [1] ». Il y a une demi-page de ce ton.

Viret revient à des considérations plus sages en s'attaquant à Pomponazzi. Il ne le nomme pas, mais c'est une proposition du célèbre padouan qu'il réfute quand il soutient « que l'ame ne peut estre mortelle n'immortelle en partie, ains qu'il faut necessairement qu'elle soit toute mortelle ou immortelle [2] ». Et c'est la conclusion même de Pomponazzi qu'il repousse, quand il examine « l'opinion de ceux qui disent qu'en la lumiere de la foy l'ame est immortelle, mais qu'en la lumiere de nature elle est mortelle. En quoy se voulans monstrer philosophes, ils se monstrent fort ignorans et fort sots. Car il n'y a qu'une seule verité et de nature et de foy. Car verité n'est point double, mais toujours une [3] ». Et même quand il élargit la question, c'est encore Pomponazzi ou ses élèves qu'il poursuit, quand il parle « de ceux qui jaçoit qu'ils tiennent pour opinion vaine tout ce qu'on dit non seulement de l'immortalité de l'ame, mais aussi de Dieu et de la religion, afferment toutesfois qu'il est bon pour la vie humaine, que les hommes soient en tel erreur [4] ». *Expedit in religione civitates falli*, disait Pomponazzi.

Les trois *Académies* [5] de Pierre de la Primaudaye sont bien postérieures à l'œuvre de Viret, mais elles lui ressemblent tant que leur place est ici à titre de réédition.

(1) *Dial. XXIV*, 894.
(2) *Ibid.*, p. 896. POMPONAZZI, *De Anima*, ch. VII, IX.
(3) *Ibid.*, p. 896.
(4) *Ibid.*, p. 883.
(5) *L'Academie française... divisée en dix-huit journées* (Paris, 1557, in-f°). — *Suite de l'Academie française dans laquelle il est traité de l'homme, de la creation, matiere, etc.* (Paris, 1580, in-f°). — *Philosophie chrestienne de l'Academie françoise* (Genève, 1594, in-f°). Je me suis servi de l'édition de Bâle (Philémon de Hus, 1587, pour les deux premiers volumes; Jacques Chouet, 1594, pour le troisième). La préface du dernier volume est datée de Paris, dernier septembre 1589.

Sur les trois volumes qui composent l'œuvre de la Primaudaye, deux seulement intéressent, en partie, ce travail. Le tome II consacre trois « journées (1) » à l'étude de l'âme; mais elles n'ont pas coûté beaucoup de recherches à l'auteur : c'est une réédition des pages de Viret sur le même sujet (2). Le tome III débute par une étude sur la création et vise les averroïstes (3). Mais là encore La Primaudaye copie Viret : même division, mêmes remarques, mêmes invectives, reproduites textuellement, contre Pline, Lucien et Lucrèce (4). Un sans-gêne aussi impudent — même pour un auteur du XVIe siècle — est un peu déconcertant. Il me semble pourtant que La Primaudaye a développé un peu plus que son modèle cette question de la création. Il lui consacre dix chapitres de son livre et soutient, contre Aristote, que le monde a été créé par Dieu, qu'il a eu un commencement, que Dieu l'a fait librement et non par une nécessité de sa nature. On a reconnu les thèses des nouveaux péripatéticiens. La Primaudaye analyse même avec assez de justesse les raisons d'Aristote contre la création : l'immortalité du monde céleste, le principe *ex nihilo nihil*, l'impossibilité de concevoir un espace nouveau pour un nouveau ciel, la nécessité, selon l'ancienne physique, que tout ce qui naît naisse de la corruption d'un être qui le précède (5). Mais ces quelques centaines de pages consacrées à repousser les doctrines averroïstes et padouanes sont perdues — comme celles de Viret — dans un fatras de dissertations, scientifiques surtout, où la création entière est passée en revue. Encore ne saurais-je, dans cette vaste encyclopédie, faire le

(1) Journées 11, 12, 13; fos 272 et suiv.

(2) Réédition textuelle, au moins pour certaines pages. Par exemple, la page que j'ai citée plus haut sur la renaissance de la métempsycose est reproduite dans l'*Académie française*, fo 286 vo. Je n'ai pas eu le loisir de confronter page par page les deux volumes. Mais je les ai lus à un jour d'intervalle et le plagiat est évident.

(3) Parmi les ennemis de la création, La Primaudaye cite : Aristote, Averroès, Moïse l'Egyptien (Maïmonide), Cicéron (I, *De Natura Deorum*) (ch. V, fo 37).

(4) Fo 330 vo.

(5) II, III. L'ensemble de l'étude sur la création occupe les huit chapitres de la première journée du t. III et les deux premiers de la seconde journée.

départ de ce qui appartient en propre à la Primaudaye. Il apparaît au premier abord que la somme en est assez mince et que la plus grande originalité de la Primaudaye a été de changer les deux interlocuteurs symboliques de Viret : Philippe et Nathanael, en deux autres personnages moins connus : Achitob et Amana.

Il est remarquable que les apologistes français et les rationalistes eux-mêmes antérieurs à Montaigne parlent peu des miracles. Il semble que les expédients d'Avicenne, transmis par Cardan, aient porté les esprits à croire facilement au merveilleux, quitte à l'expliquer en attribuant aux hommes et aux choses une puissance non moins merveilleuse, tant est vraie la remarque de M. Lecky : « Au moyen âge, au XVIe siècle et au début du XVIIe, la mesure de la crédibilité était essentiellement théologique... L'intelligence des hommes et leur imagination étaient colorées par des infiltrations non laïques et ils acceptaient très facilement toute anecdote qui s'harmonisait avec leurs méditations habituelles. La disposition à croire au miracle était si grande qu'ils construisaient en dehors des faits un système vaste et compliqué de magie [1] ». Il est vrai, et nous trouverons chez les plus déterminés des rationalistes eux-mêmes ce mélange curieux de la crédulité la plus naïve avec la défiance instinctive du mystère et du miracle. C'est chez les philosophes de profession qu'il faut chercher le déterminisme intégral, et puisqu'ils parlent encore latin pour une fois, lisons un livre latin.

Jean Duquesnoy [2], en 1575, entreprend de le combattre. Sa réfutation ne nous importe guère. Mais voici comme il résume les arguments des successeurs de Pomponazzi : 1°) L'ordre, la beauté et la régularité de l'univers supposent qu'il est régi par des lois. Or la constance de ces lois exclut toute exception. « C'est pourquoi ceux-là sont fous, qui font du

(1) *Rising. of rationalism.*, I, p. 91.

(2) Ou Quesnoy ? *J. Quenæi Ebroicensis de Fati oppugnatione libellus*, Parisiis, ex officina Th. Brumennii, 1575, in-4° de 32 feuillets.

hasard un Dieu ou lui prêtent des caprices [1] ». 2°) De l'avis de tous les philosophes, rien n'arrive sans cause. Or toute cause produit nécessairement son effet. Donc tout est nécessité : rien n'arrive par hasard; de tout temps même, tout aurait pu être prévu et prédit à coup sûr. « Ainsi c'est la nécessité qui règne, préside à tout, qui commence, mène et achève tout [2] ». 3°) Leur dernier et irréfragable argument, c'est que Dieu est acte pur, en sorte qu'il ne peut rien ajouter, ni à sa bonté, ni à sa puissance, ni à sa science. Il connaît donc tout ce qui est et sera, et donc tout arrivera comme il l'a prévu [3].

La source de ce déterminisme c'est, pour Duquesnoy, le *De Natura Deorum*, le *De Divinatione* et le *De Fato* de Cicéron [4].

L'année suivante, Jacques Marie d'Amboise [5] devenait professeur au collège de France et s'en prenait aux padouans.

(1) Posteaquam, inquiunt, tanto artificio ac ornatu mundum Deus condidit, quis dubitet ejusdem sapientia, consiliis et legibus regi, a quo sit conditus et prima ejus posita fundamenta ? Quod si sic res habet, necessum id sane apparet temere ut nil fiat. Nunquam enim temeritas cum sapientia permiscetur nec ad consilium casus admittitur. Quapropter uti a Deo sunt constituta dispositaque omnia, non fortunæ casu aliquo fient. Itaque hallucinantur qui fortunam modo Deam canunt, modo inconstantiæ arguunt ac lævitatis (f° 14).

(2) Præterea philosophorum naturalium nemine reffragante, hoc affirmabimus, nihil sine causa fieri. Nam nihil videtur ineptius quam factum quicquam esse ponere, nulla cur ita factum sit causa assignata. Omnis vero causa secum necessario producit effectum. Ex quo efficitur necessaria cuncta esse, et cæteris quæ contingenter aut fortuito fieri dicuntur nihil quicquam loci superesse, adeoque ante immensa temporum spatia, idipsum quod modo accidit, eventurum tuto ac vere poterat affirmari. Itaque fatum est quod imperat, quod præest, quod inchoat, quod agit perficitque universa (f° 14 v°).

(3) Sed quod sequitur argumentorum omnium multo est firmissimum ac potentissimum : et quod nullus aries disturbare aut evertere queat. Deus nempe, ut in philosophia docemur, actus est purissimus, id est in omni bonitate et perfectione ita exuberans et infinitus, ut nihil addi possit ad perfectionem : quamobrem Deus nihil unquam novi addiscit. Esset enim illud meliorem ac perfectiorem effici ut in discentibus hominibus claret. Si autem omnia novit Deus, nec rei cujusquam ignarus est, non minus præterita et futura quam quæ nunc temporis geruntur, divinitatis oculo interiore contuetur. Unde palam est necessario omnia fore sicut ille præscivit (f° 15).

(4) *Ibid.*, f° 20. Le seul rapprochement des deux premiers textes avec ceux du *De Divinatione* cités au chap. I, p. 20, indiquerait la filiation si l'auteur ne la signalait lui-même. Ramus avait puisé aux mêmes sources un exposé très remarquable du déterminisme stoïcien (*Præfatio undecima in lib. de Fato*, édit. des *Collectaneæ præfationes*..., 1577, p. 153).

(5) Né à Arles; étudia à Paris et en Italie, où il resta deux ans; enseigna en Italie, puis à Paris (à Sainte-Barbe et à Harcourt). Professeur de philosophie au Collège de France en 1576. Mort en 1611. Voir GOUGET, *Mémoire sur le Collège Royal*, éd. 1778, II

Il publia contre eux en 1586 *De Rebus creatis earumque creatore liber tripartitus* (1). Il y traite successivement du ciel et du monde, de Dieu, des causes finales. La première partie établit, contre Aristote, Averroès et les padouans, que le monde et le mouvement ont eu un commencement. La seconde donne cinq raisons nécessitantes de l'existence de Dieu (2). Mais le professeur renonce à connaître la nature de Dieu par la raison. Dieu est inconnaissable, sauf par l'Ecriture (3). Les attaques contre les athées y sont nombreuses, et contre Pomponazzi.

Christophe Penfentenyou ou de Cheffontaines n'est point aussi philosophe. Pamphlétaire plutôt, il a passé sa vie à combattre les protestants. Pourtant, il fit taire un jour sa haine des hérétiques, interrompit la longue liste de ses libelles (4), et oublia un instant Calvin pour s'attaquer aux athées. Encore ne s'en console-t-il qu'en faisant des calvinistes des moitiés d'athées (5). Il porta contre ces nouveaux ennemis toute la fougue bretonne qu'il avait déployée contre les premiers : le titre même de son livre en est une preuve et il faut le citer en entier : *Novæ illustrationis christianæ fidei adversus impios, libertinos, athæos, epicureos et omne genus infideles, epitome* (6).

Cheffontaines n'est pas homme à tourner les difficultés. Les rationalistes n'acceptent que la raison pour juge ? soit; l'apologiste aussi. Et la lettre dédicace adressée à Pierre de Gondy, évêque de Paris, est un long hymne à la raison. Depuis Postel,

(1) Paris, Morel, 1586.

(2) Ch. III.

(3) Ch. IV.

(4) Sur la vie de Cheffontaines et ses ouvrages, voir L. Wadding, *Scriptores O. Minorum*, p. 89-90, 193. Son principal ouvrage de polémique est *Fidei Majorum defensio Christophoro a Capite fontium auctore*; trad. : *Defense de la foy de nos ancêtres*, Paris, 1564.

(5) Dans l'épître à P. de Gondy, en tête du livre. Il parle des hérétiques : promoverunt ut quiquid reliquum erat Christianæ doctrinæ totum simul abjicerent, inferos superosque negarent, animarumque immortalitatem... ullam esse, athei... et Epicurei de grege porci facti.

(6) Paris, in-8°, 1586.

personne, que je sache, n'en avait parlé avec cet enthousiasme : « La raison naturelle, s'écrie-t-il, c'est, à notre avis, la lumière du visage divin qui, selon le psalmiste, a été gravée en nous, par laquelle l'homme peut s'appeler animal raisonnable et diffère des autres animaux. Que cette raison serve à éclairer la vérité de notre foi et y convienne merveilleusement, c'est ce que l'expérience nous a appris. Grande est l'admiration que j'ai ressentie pour notre foi à la lumière de la raison naturelle et j'ai été ainsi poussé à l'examiner, ce que j'ai fait dans ce livre, dans lequel j'ai pensé qu'il me fallait agir avec la seule raison contre les philosophes et les autres ennemis de la foi. Car les esprits philosophiques de notre siècle me sont bien connus : quelqu'amas d'autorités que vous leur apportiez, ils ne lâchent rien de leur opinion si vous ne leur amenez une raison invincible qui leur enseigne et explique le pourquoi de ces auteurs que vous leur avez cités. Autrement ils diront : ceux-là ont eu leur idée, nous avons la nôtre : il n'est pas convenable à un philosophe de s'appuyer sur des témoignages (Cicéron : *De Divinit.*, II, [1]) ; mais il doit démontrer par la raison la vérité de ce qu'il professe, parce que ce qui est manifestement démontré comme vrai, étant arrivé à la certitude absolue, n'a pas besoin de témoins et ne peut être éclairé de plus de lumière [2] ».

Cheffontaines ne se vante pas quand il dit connaître l'état d'esprit de ses contemporains ; mais il s'abuse peut-être, quand il entreprend de prouver par la raison [3] l'existence de Dieu, la Trinité et l'immortalité. « J'en suis sûr, affirme-t-il, il est impossible que les athées ne soient tous rappelés de leur erreur s'ils considèrent avec un peu de soin la force de

(1) Je n'ai pas trouvé ce texte exact au *De Divinatione*, mais l'idée y est exprimée (II, 38).

(2) Philosophi enim non est testibus uti, sed ratione cur quicque dicatur docendum est, tum quia quod evidenti demonstratione verum esse demonstratur, cum sic ad extremum certitudinis gradum perventum sit, nullis egeat testibus neque ulla majori luce illustrari queat (lettre à P. de Gondy en tête du *Novæ illustrat.*, non paginée).

(3) Inter naturalis rationis limites consistendo (*Ibid.*).

ma démonstration [1] ». Il est vrai qu'il a une méthode particulière et qu'on n'aurait guère prévue après les déclarations si nettes de sa lettre-préface. La discussion est fondée sur les effets admirables de l'amour et l'établissement de ce premier principe formera le premier dialogue; le second en déduira l'existence de Dieu et de l'âme; le troisième traitera de l'utilité de l'amour et montrera que, pour que l'amour ne soit pas vain, il faut qu'il soit récompensé, et que ceux qui en abusent soient punis, d'où nécessité de la vie future [2] ; enfin, dans le quatrième dialogue, le théologien étudiera les effets derniers du bon et du mauvais amour : les joies et les peines éternelles [3].

Affirmer l'immortalité parce que l'âme dans l'hypothèse contraire ne devrait rien aimer [4], réfuter l'éternité du monde en soutenant que, l'éternité ne supposant pas de puissance, mais tout acte, le philosophe qui croit à cette éternité du monde aurait en fait des oreilles d'ânes plus grandes que ce monde [5], c'est une plaisanterie burlesque. Il n'est pas étonnant que les amis mêmes de Cheffontaines soient restés un peu ahuris devant ce raisonnement et se soient plaints de ne pas comprendre [6]. Mais si son apologétique est manifestement sans efficacité, il reste qu'il a vu la vraie position de la philosophie nouvelle et que ses contemporains se fiaient exclusivement à la raison.

(1) *Ibid.* Autres développements aussi assurés dans le Ier chapitre du livre, fos 1-6.

(2) Voici un échantillon de ce passage : infertur tria hæc immortalia et perpetuæ durationis esse, remuneratorem, remunerabilem et remunerationem: remunerator, Deus est; remunerabilis, anima amantis: remuneratio ipsa beatitudo animæ amantis (fo 9 vo).

(3) Cet exposé est aux fos 9 à 12.

(4) Ex natura et proprietate amoris, probamus animam esse immortalem. Nam alias id absurdi et vani sequeretur animam scilicet hominis nihil prorsus amare debere. Siquidem si anima mortalis esset, omnem cujusque rei amorem ut rem sibi perniciossimam declinare deberet... Et ideo nec se, nec Deum, nec ullum hominem deberet amare... Aliquid autem amare debet...: anima ergo immortalis est (fo 13).

(5) Fos 57 vo-58.

(6) Fos 13-16, il raconte comment un ami après avoir lu son chapitre sur l'immortalité revint « ejus vim non satis se percepisse asserens ». L'auteur recommence trois fois la démonstration, en assurant qu'elle est irréfutable. D'autre part, il n'y a pas de dialogues comme l'annonce l'exposé du début.

J'ai borné cette étude jusqu'ici au rationalisme spéculatif, laissant de côté la morale épicurienne, le « naturalisme » qui en fut la conséquence ou l'accompagnement. Voici pourtant un auteur (1), pour qui je vais faire exception, parce que le chapitre qu'il a consacré aux libertins intéresse l'histoire des idées comme celle des mœurs, bien qu'à un moindre degré ; c'est le chapitre XIV des *Discours politiques et militaires* de La Noue (1587) : « contre ceux qui pensent que la piété prive l'homme de tous les plaisirs ».

Le discours se divise en deux parties : 1°) Exposé des doctrines épicuriennes; 2°) Leur réfutation. « Le nombre n'est pas petit aujourd'hui de ceux qui sont abreuvez de cette fausse opinion et qui la publient accortement ès lieux où ils frequentent. Ce sont (à mon avis) certaines gens qu'on ne peut mieux appeller qu'Epicuriens et Libertins ». Leur commerce est très dangereux, « car tout ainsi que les gouttes d'encre jettees dedans l'eau claire, si elles sont continuees, vienent non seulement à la troubler, ains à la noircir : aussi quand les ames tendres escoutent telles instructions, elles impriment une mauvaise disposition et après en font une habitude. Or au temps ou nous sommes... il est mal aisé, hantant parmi les hommes, qu'on n'oye souvent resonner pareils langages (2) ».

La Noue classe les épicuriens en trois catégories : ceux de cour, ceux des villes, ceux des armées. Les épicuriens de cour ressemblent fort à ceux que nous dépeignait A. Fumée en 1542. Ils sont habiles, « merveilleusement delicats en paroles et en plaisantes rencontres, faisant couler si doucement leurs raisons qu'on se trouve pris avant d'y avoir pensé »; ils dissimulent : s'ils endoctrinent un jeune page « simple et qui chemine encore par les sentiers de l'innocence de la jeunesse », c'est « avec grace et dexterité ». Leur doctrine, c'est le naturalisme. Beaucoup, disent-ils aux jeunes gens,

(1) Sur La Noue, voir HAUSER, *François de la Noue* (1531-1595), Paris, 1892, in-8°.
(2) *Discours*, XIV, p. 705-706. Je renvoie à l'édition de Lyon, D. Bellon, 1595, in-16.

s'aperçoivent trop tard que le seul but de la vie, c'est de jouir. Ils laissent sans y goûter quantité de plaisirs, « sans lesquels la vie de l'homme se rend d'un tresgrief poids à celuy qui la possede, et... c'est contre l'intention de nature ». Le vrai bonheur est aux villes, à la cour des princes. Ne parlez pas de « l'homme champestre qui ne bouge de sa maison, passe sa vie à chasser une beste et à manger les choux de son jardin (1) ». Vive la cour où l'on trouve continuellement « mélodies, bonnes odeurs, douces faveurs, compagnies agréables, belles amitiés et courtoisies ». Restreindre la vie comme le font les chartreux et les religieuses, c'est faire du monde une prison. Si le paradis est à ce prix, ils laissent les belles places à d'autres et « se contentent d'avoir place en un petit coin de la basse cour ». On a reconnu la morale de Ronsard, de Tahureau, de Magny et de tous les poètes de la Pléiade.

Ceux des villes acceptent l'épicuréisme fondamental des libertins de cour; mais au lieu que ceux-ci ne « rejettent pas les labeurs et se plaisent en diversité d'action », ardents à développer leur être et leur énergie, disciples en cela des Italiens, ceux des villes s'appliquent plutôt à cacher leur vie et à éviter la douleur et l'effort. Leurs philosophes leur ont appris « qu'entre les choses... les plus seures sont les plus mediocres », que la vraie formule du bonheur c'est le *ne quid nimis*, que vouloir s'astreindre à trop de dévotion c'est « ravissement de joye et recreation », et se rendre « insensible à la façon des stoïques ». « Ils pensent avoir gaigné un grand avantage sur les autres hommes, quand ils disent qu'ils ne sont point espouvantez comme eux, des imaginations fantastiques des tourments des enfers, et que ce sont fictions controuvees

(1) Il nous a donné ailleurs, au chap. Ier, le principe de cette conduite. Ces gens « disent que la fortune des anciens païens (qui estoit vaine) et l'ordre que Dieu tient en la conduite des choses inferieures (qui est certain) sont des couvertures qu'on prend pour cacher son ignorance et que c'est l'homme qui, en se guidant mal ou bien, attire son malheur ou son bonheur... ». On voit qu'ils prennent leurs responsabilité et déchargent la Providence de leur conduite, en vrais disciples des Italiens. On aura remarqué aussi qu'ils dénient toute intervention à Dieu dans le monde sublunaire, ce qui est la doctrine des Padouans et d'Averroès, *Disc. polit. et milit.*, XIV, p. 708-713.

pour contenir ceux qui se desbordent à vivre contre nature [1] ». Au reste, doctes et cultivés, c'est par l'étude de la philosophie qu'ils sont arrivés à cet idéal de sage ataraxie : aussi « facilement attirent-ils à eux par la subtilité de leurs arguments plusieurs disciples ». Ils craignent la foule, tout en la méprisant, « et pour ceste cause ils embrassent par beau semblant la religion qu'elle aprouve, afin qu'ils soient soufferts, combien qu'en cachette ils s'en moquent [2] ».

Pour ceux des armées, « ils disent que le soldat doit viser à la proye et à la joye, et fuir toute melancolie, laquelle ils renvoyent aux avaricieux, et aux hermites, disant que l'avarice et la devotion ne se peuvent accommoder aveeques les gens de guerre, d'autant que l'une les fait hayr et l'autre les rend craintifs... ; bref, que ceux qui veulent amener sur les theâtres où Mars jouë ses sanglantes tragedies, les jeusnes, les breviaires et contemplations, s'exposent en risee veu que là on ne poursuit que trophees, recompenses ou louanges ». Ceux-là ont des idées bien voisines de celles de frère Jean des Entommeures [3]. Ceux de la ville ont moins de relief, et il est regrettable que la Noue soit plus moraliste que philosophe et nous ait donné plutôt la vie que les idées des libertins de 1587. Tels qu'ils sont peints, ils semblent l'être d'après lecture, autant que d'après fréquentation. La réfutation qui suit étant prise en partie à Plutarque [4], je chercherais plutôt chez le moraliste grec le modèle de La Noue que chez Montaigne, où le veut voir M. Hauser [5].

La Noue a noté ailleurs la cause de cette décadence religieuse. Trois maux, dit-il, désolent la France : l'athéisme, le

(1) *Ibid.*, ch. XIV, p. 714-718 et 737-738.

(2) Comparer avec les *Libertins* d'A. Fumée, ch. XI.

(3) *Discours polit.*, XIV, p. 719-720. M. Hauser dit que La Noue lisait beaucoup Rabelais.

(4) Traités *Si ce mot commun est bien dit : cache ta vie* et *Que l'on ne saurait vivre joyeusement selon la doctrine d'Epicure*.

(5) LA NOUE, ch. V, p. 155-156. La Noue étant prisonnier à Limbourg de 1581 à 1585, il est peu probable qu'il ait lu en prison les premiers *Essais* de Montaigne. De plus, l'esprit épicurien dépeint ici n'est pas particulier à Montaigne, c'est celui de tous les poètes de la Pléiade. Or, La Noue n'aime pas les poètes (HAUSER, *Fr. de La Noue*, V, p. 144). M. Tilley doute aussi de l'interprétation de M. Hauser.

blasphème et la magie. La guerre civile est la cause principale de l'athéisme : « Entre les autres fruits, elle a apporté cestui-ci, d'avoir engendré un million de epicuriens et libertins [1] ». Les blasphèmes et la paillardise ont augmenté surtout depuis les guerres d'Italie [2].

Voici un autre moraliste, et protestant lui aussi : Jean de l'Espine [3]. Ses *Excellens Discours* furent édités en 1587, mais, à en croire la préface, ils étaient écrits depuis longtemps et M. Hogu fixe leur composition à 1557, au moins en partie [4]. Le livre, dans son ensemble, est sans intérêt; mais il contient comme un programme des rationalistes. La préface définit leur esprit; ce sont gens qui mettent la philosophie au-dessus de la foi : « Ceux qui, destituez de la droite conoissance des Escritures saintes, lisent les disputes des philosophes traitant de la tranquillité de l'esprit, demeurent comme ravis de si hauts propos et pensent qu'il n'est pas possible de trouver une plus sage eschole. En quoi ils se deçoyvent et outreplus sont grandement à reprendre, s'ils preferent l'instruction des prophanes à celle du Fils de Dieu... Je reconnoi quelque chose de beau es escrits des payens, mais je di que tout cela n'est qu'ineptie, estant conferé avec la sagesse manifestée es saincts livres [5] ». Il les attaque spécialement au sixième livre [6]. Après avoir blâmé les théologiens qui s'attardent après des questions frivoles, les rêveurs qui « se vont amuser à une cabale et à des fables judaïques », il s'en prend aux disciples des padouans et aux libres penseurs : « Il y a pareillement des ignorants et orgueilleux... qui languissent entour questions

(1) *Discours*, I, p. 79 et 267.

(2) *Ibid.*, I, p. 9; et 120-170 pour la « paillardise » italienne.

(3) Sur J. de l'Espine, voir BAYLE, art. Spina, et HOGU, *Jean de l'Espine, moraliste et théologien*, Bibl. des Hautes Etudes, 1913. On sait que Jean de l'Espine est un moine angevin passé au protestantisme.

(4) Pour ses autres œuvres, voir BAYLE, art. cité, remarque B, ou HOGU, *op. cit.*, Bibliogr.

(5) *Excellens discours*, Préface.

(6) Sommaire de Simon Goulard : « Finalement il met en monstre les sophistes, mataeologiens, cabalistes, speculatifs, libertins spirituels, athees et prophanes » (P. 556)

et debats de paroles, dont s'engendrent envies, noises, injures..., vaines disputes d'hommes qui sont corrompus d'entendement et privés de verité.... Ils demandent quoi ? ce que Dieu faisoit avant la creation du monde ? Comment en un instant le Pere a engendré son fils ? Combien il y a d'estats et d'ordres entre les anges ? Item qui sont ceux que Dieu a escrits ou effacez de son livre ?... Quelle est la substance du feu où les ames des infideles doyvent estre tourmentées ? Comment la conception et iniquité originelle se provigne du pere en l'enfant ? par quel moyen elle passe de la semence procedante de l'homme en l'ame qui vient de Dieu ? et beaucoup d'autres questions difficiles, lesquelles ne se finissent jamais non plus que la fable d'Oreste dont parle Juvenal en la premiere de ses satyres [1] ».

Le résultat de cette curiosité, c'est le doute : « il y aura grand danger que Dieu ne nous punisse de nostre presomption et qu'il ne nous en prenne comme à ceux qui non contens de voir les rayons du soleil à l'entour d'eux et le voulans regarder en son corps, sont aveuglez de sa clarté ». Dieu est un Dieu caché : « ce nous est un reproche d'estre nonchalans à savoir les choses qu'il lui a plu nous reveler ; aussi est-ce louange d'ignorer celles qu'il nous a celées. Car comme respondit l'Egyptien (qui portoit quelque chose enveloppée en son manteau) à celui qui lui demanda que c'estoit, qu'il l'avoit couverte afin que personne ne le sceult [2] ». Le remède à cette curiosité, c'est de méditer la bonté de Dieu le Père et sa Providence, et non discuter pour savoir ce qu'il faisait avant de créer le monde [3], l'amour du Fils et non le mystère de son incarnation.

(1) P. 554-556.

(2) PLUTARQUE, *De la Curiosité; Excel. Discours*, p. 560-561. J. de l'Espine a fait un *Traité de la Providence*, La Rochelle, Haultiere, 1579. M. Hogu le juge peu original, faible de démonstration, et mal composé (*Op. cit.*, p. 88-95).

(3) « Et d'autant que cela vient à propos, je reciteray une histoire de saint Augustin, lequel respondit jadis fort pertinemment à quelque curieux qui s'en enqueroit : qu'il estoit occupé à bastir l'enfer et ordonner des peines à ceux qui recerchent de tels secrets », p. 557. Cette histoire se trouve infailliblement chez tous ceux qui parlent de la création et sont au courant du mouvement rationaliste de la Renaissance

La prédestination, le feu de l'enfer, le péché originel, autant de dogmes qu'il faut accepter de confiance sans les scruter. De l'Espine ici sort de la philosophie et s'avance sur le terrain théologique: mais avec quelle prudence ! Tant de discrétion dans l'étude des dogmes, tant de dédain de la « sophisterie », tant de crainte que l'étude approfondie des vérités chrétiennes ne mène à l'incrédulité marquent-elles chez Jean de l'Espine une foi bien sûre d'elle-même ?

Nous quittons les moralistes et revenons aux philosophes avec le célestin P. Crespet (1). Son livre *De l'âme* (1588), s'il est une énorme compilation, n'a rien d'original. Il se compose de deux gros volumes et traite non seulement de l'âme, mais de toute la théologie naturelle, au moyen de digressions continuelles (2). Une grande partie du premier livre par exemple, établit l'existence de Dieu. Sans entrer dans le détail de sa démonstration peu originale, relevons ses attaques contre Pline : « Pline fut le plus asseuré athée de tous en son livre II, ch. 7, où il déifie la nature ». Pourtant Pline ne croit pas à la pluralité des dieux, dont il faut le louer, « mais il est court en celà qu'il ne se peut persuader que Dieu ait soin de tout ce qui se fait en ce monde ». Cicéron, de même, dans le *De Natura Deorum* est plus à louer qu'à blâmer d'avoir réfuté les épicuriens et les stoïciens (3), mais Crespet désespère d'arriver

(1) Né à Sens en 1543, prononça ses vœux chez les Célestins de Paris en 1562, devint vite dignitaire de l'ordre. Etant prieur à Paris en 1587-1590, prit parti pour la ligue. Suivit le cardinal Cajetan à Rome en 1580. Mourut en France en 1592. Voir sur cet auteur et ses nombreux ouvrages NICÉRON, XXIX, 254 et suiv.; BECQUET, *Gallicæ Cælestinorum congr. O. S. B monast. fundat. virorumque vita*, Paris, 1719, in-4o, p. 172 et suiv.

(2) *Six livres de l'origine, excellence, exil, exercice, mort et immortalité de l'âme, où sont contenus salutaires et catholiques discours et notables digressions tirees tant des saincts comme des prophanes auteurs, philosophes, orateurs, poetes et historiographes tant anciens que modernes*... Dedié au Roy très chrestien Henri III de nom, par F. Pierre Crespet, celestin de Paris. L'épître est datée du 20 juillet 1586. Le livre a paru en 1588 et 1604. Le manuscrit est à la Mazarine. A propos de ce livre sur l'âme, qu'il me soit permis de signaler aussi deux autres livres (latins ceux-là) sur le même sujet, écrits par un protestant qui abjura et mourut à Dijon avant 1596 : Cl AUBERY, *Oratio apodictica de animæ immortalite*, 1586; *De Resurrectione mortuorum* (s. l. n. d.). Sur cet auteur, voir HAAG, *France Protest.*, 1re éd., I, 156; 2e éd., II, 440-441.

(3) Livre I, discours I, p. 3-4 du Ier vol.

par la raison à connaître la nature de Dieu. Il raconte lui aussi l'aventure de Simonide et de Hiéron qu'il a prise (c'est lui qui le dit) au *De Natura Deorum* et il rapporte d'après Sozomène que Théodose défendit de disputer de la nature de Dieu pour remédier aux erreurs des Ariens et autres hérétiques [1].

Le chapitre 6 du même premier livre est tout entier écrit contre le *Fatum* des stoïciens et un peu aussi contre les calvinistes que l'auteur accuse, après son compatriote, Feu-Ardent, de faire Dieu auteur du mal [2]. Mais si l'auteur a entassé sans ordre ni originalité toutes les questions contestées par les rationalistes, il ne se fait pas illusion sur la portée de sa réfutation. Comme Jean de l'Espine, il croit que Dieu « a celé les secretz divins aux sages de ce monde » et s'en prend à ceux « qui les veulent rendre communs et partiaux et avec raisons ou arguemens tirez de la philosophie, sans deferer à la foy qui y doit estre appellée, les veulent manifester aux hommes [3] ». Le fini ne saurait comprendre l'infini et la punition des audacieux qui ont essayé de « comprendre ce qui est incomprehensible », c'est qu'ils « sont tombez au precipice profond de l'atheisme et ont blasphemé le Saint d'Israël..., puis ont peri en leur corruption. Nous ne devons pas mespriser les raisons naturelles trouvées par les doctes, qui sont comme rayons de la vraye lumiere; ains il nous les faut deligemment considerer comme aides qui nous pourront beaucoup servir à l'intelligence de ce que nous cerchons et à la confusion de tant d'atheistes qui grouillent en la France, qui sont comme chevaux et mulets donans des coups de pieds à la divine sapience qui les a creez et alaictez, la reniant pour mere et creatrice [4] ».

Pour lui, après avoir accordé ce maigre rôle à la raison, il revient à sa méthode favorite, l'autorité. Un jour que les Pères

(1) Livre I, discours I, p. 4.
(2) Livre I, discours II, p. 30 du Ier vol.
(3) Préface au Roy.
(4) *Ibid.*, p. 62.

de Nicée étaient à court d'arguments devant un hérétique, un ermite se leva soudain et d'une voix de stentor débita devant l'hérétique le credo tout entier. Crois-tu cela? dit-il au mécréant. L'autre, subjugué, ne sut que répondre et les Pères eurent gain de cause. Telle est la méthode que conseille Crespet (1).

II

Quand au milieu des horreurs de la guerre civile, Du Vair voulut offrir à ses compatriotes une consolation digne des maux qu'ils souffraient, il fit un traité de la Providence et un traité de l'immortalité. Ce sont les livres IIe et IIIe de la *Constance et consolation ès calamitez publiques* (2).

Le premier livre est une « consolation ». La mode était aux consolations et elles étaient également laïques, de quelque mal qu'il y fut traité (3). Celle de Du Vair est stoïcienne ; elles l'étaient toutes, du reste. L'auteur y propose de bonnes raisons pour nous faire mépriser l'exil (p. 819), la pauvreté (821), la perte des honneurs (823), de nos amis (824), les tourments (825) et les maladies (826), la mort enfin (829). C'est le plan, ce sont les mêmes arguments que nous lisons dans la *Consolation à Helvie* de Sénèque et dans celle de Cardan où tous les cas sont prévus (4). Le deuxieme livre est un traité de la Provi-

(1) Livre II, discours I, digression 1 (t. I. p. 113-114). L'histoire est prise à RUFIN, *Hist. Eccles.*, lib. I. Elle avait été racontée trois ans avant la parution du livre de Crespet par Noël DU FAIL, *Contes d'Eutrapel*, ch. XXXIV.

(2) 1594. Je cite d'après l'édit. de Rouen, Geoffroy, 1622. Voir aussi une analyse de ce traité dans STROWSKI. *Pascal et son temps*, I, p. 83-94. M. Strowski le considère surtout du point de vue stoïcien. Le 1er livre de *Constance et consolation* est en effet purement stoïcien. Mais que Du Vair éprouve le besoin d'y joindre la démonstration des deux dogmes les plus combattus par le rationalisme italien : la Providence et l'immortalité, cela est, à mon avis, tout à fait significatif.

(3) Ce sujet étant de la morale, je n'insiste pas. Il y aurait lieu de rechercher dans les lettres des padouans (LONGUEIL, *Epist.*, II, 18, 19; SADOLET. *Philosophicæ consolationes*, 1502), puis dans notre littérature (BOUCHET, *Sérées*, III, 3; LE ROY, *A Cather. de Médicis*), l'évolution de ce genre et sa laïcisation.

(4) *A. Hevie* : Exil, pauvreté, infamie; *Consolation de Cardan* : 1° les maux en général; 2° les maux en particulier : *a*) la mort, *b*) la pauvreté, *c*) l'exil, *d*) les injustices, *d*) la servitude, *e*) l'obscurité, *f*) les tourments, *g*) les maladies, etc. MONTAIGNE : sur la mort, la douleur, la pauvreté, I, XIV (vol. I, p. 61-91).

dence. Du Vair se plaint d'abord que plusieurs nient l'action de Dieu dans la création et surtout dans la conservation du monde : « combien que ceste Providence... paraisse en effets admirables: si est-ce que la pluspart des hommes luy ferment malicieusement les yeux... A la verité peu s'en est-il trouvé, qui ayent osé passer si avant en impieté que de la nier du tout... Bien y en a-il grand nombre, desquels j'ay souvent ouy, et tousjours rejetté les opinions, qui advoüans la puissance et sagesse divine en la premiere creation du monde, luy en ont osté le gouvernement, apres qu'il a esté creé; les uns l'attribuans à cest ordre, qu'ils appellent Nature, les autres à une necessité fatale, les autres au hazard et à la fortune [1] ». Ce sont, dit Du Vair, trois noms pour signifier une même chose, la nature étant l'ensemble des lois qui « imprimées » au monde « luy ont donné ce mouvement reiglé par lequel les choses se conservent en leur estre, et outre produisent leurs effets [2] », le Destin étant l'action de Dieu quand « outre cest ordre reiglé, qu'on appelle Nature, (il) imprime quelquesfois aux choses du monde des qualitez, et y faict intervenir des accidents, qui sont tantost differents, tantost contraires à leur naturel : et puis compasse les rencontres des choses entre elles pour leur faire produire l'effect qu'il a ordonné [3] »; la Fortune enfin servant à expliquer tous les événements dont nous ne comprenons pas les causes [4]. Du Vair a bien soin de faire remarquer que la nature n'est pas une puissance distincte de Dieu, comme le voulait Vicomercato et que le Destin n'est rien que la prescience de Dieu. Sur ce dernier point il trouve même une jolie comparaison pour montrer l'accord possible entre la prescience divine et le libre arbitre, entre l'intervention providentielle et l'immutabilité divine : « Comme l'ouvrier qui monte

(1) *Constance et consolation*, II, p. 846.

(2) *Ibid.*, p. 847; autre définition : « l'ordre reiglé. . qui produit et conserve chaque chose particuliere selon la loy generale qui est en toutes celles de mesme espece (*Ibid.*, p. 849).

(3) *Ibid.*, p. 849.

(4) *Ibid.*, p. 853.

une horloge pour aller vingt-quatre heures, avant que lever les contre-poids, et luy donner le mouvement, peut prevoir ou que la rouille alentira son cours, ou que quelque estourdi viendra remuer l'esguille, toucher aux roues et desbaucher le balancier, et dès lors pourvoir à ce qu'il faudra faire pour la r'adjuster et remettre à son poinct; ainsi Dieu qui a preveu avant mesme la creation du monde, ce qui devoit manquer au gouvernement et entretenement d'iceluy, au mesme instant y a destiné les remedes, lesquels encore qu'ils se presentent à nos yeux par succession de temps et suitte de siecles, ne laissent pas d'avoir esté preparez de toute eternité (1) ».

Il montre ensuite l'action de cette providence sur la naissance, la vie et la mort des nations et des individus, puis passe aux objections. Que les bons soient enveloppés dans les mêmes châtiments que les méchants, c'est un mérite pour eux, s'ils savent user de la mauvaise fortune; que les méchants soient impunis, ce n'est pas vrai : « la peine et la meschanceté sont sœurs jumelles qui naissent ensemble et ne s'abandonnent point (2) ». Aucun supplice n'est comparable au remords. Que si enfin les innocents portent la peine du péché qu'ils n'ont pas commis, c'est que nous naissons en société, et que chacun de nous est intéressé à empêcher le mal de se commettre et à le châtier quand il est commis (3).

Le traité de l'immortalité qui remplit le troisième livre de la *Constance et consolation* a bien aussi quelque chose de l'impersonnalité et de l'autorité un peu hautaine qui caractérisent Du Vair. Cependant, s'il est inutile d'y chercher une discussion approfondie de la question, on y trouve développées avec sérénité les raisons platoniciennes. La mise en scène imite le *Phédon*. C'est un bon vieillard, ancien magistrat et « le premier de nostre senat en France », Christophe de Thou, qui, la veille de sa mort, parle sur ce sujet. Tel Socrate dans sa prison.

(1) *Constance et consolation*, p. 851.
(2) *Ibid.*, p. 871.
(3) *Ibid.*, p. 873.

« Ce bon seigneur, levant la teste de dessus le chevet et s'appuyant sur le coude » se plaint d'abord que beaucoup n'aient plus confiance en la vie future : « Helas, nous en reculons le plus loing que nous pouvons la pensée et, qui pis est, beaucoup la décroyent du tout;... Ils font ce qu'ils peuvent pour faire mourir leur ame avec leur corps et vont emprunter des raisons chez les philosophes anciens pour combattre et renverser l'unique but, le seul loyer et la derniere fin de la Philosophie (1) ».

Et pourtant tous les peuples y ont cru. Il est vrai que le consentement universel est aux incroyants un argument bien léger, « pource que ces gens là mesprisent pour la pluspart les jugements populaires et pensent que la verité n'habite point parmi le vulgaire ». Mais les philosophes anciens n'ont pas ignoré cette vérité. Et Du Vair nomme les principaux, y compris Aristote (2). Il sait cependant que c'est des raisons qu'on lui réclame et non des autorités : « industrieux à leur propre mal pour alleger l'authorité de ces grands hommes-là, ils disent qu'ils ne font cas que des raisons, lesquelles ils veulent separer des personnes, afin de les peser toutes pures et que la verité ne soit point en ceste question balancée ou enlevée par le poids du nom ou renom de ses autheurs. Et pource veulent-ils assubjettir ce discours aux reigles de l'escole et demandent que l'on leur demonstre ce qu'on leur veut faire croire (3) ». Il va donc leur donner des arguments.

L'âme comprend l'universel et l'infini (4), ce qui est incompatible avec la matière finie et déterminée; elle a en elle-même son propre mouvement et il n'est pas vraisemblable qu'elle y mette jamais fin d'elle-même (5). Puis elle vit de la vérité

(1) *Constance et consolation*, p. 893.

(2) *Ibid.*, p. 895. Il est regrettable que Du Vair ne cite aucun texte et mette Aristote à côté de Platon sans daigner justifier son opinion; d'autant plus que deux pages plus haut il reconnaît que les incrédules vont chercher chez les philosophes anciens des raisons de douter de l'Immortalité. Comment peut il affirmer maintenant que tous ces philosophes y ont cru ?

(3) *Ibid.*, p. 896.

(4) *Ibid.*, p. 897.

(5) *Ibid.*, p. 897.

et, plus elle sait, plus elle veut savoir [1]. Elle tend vers l'immortalité au point de lui sacrifier même le bonheur de la vie du corps [2]. Créée par Dieu et à son image, au témoignage même de Platon et de Zoroastre, l'âme cherche sans cesse à retourner vers son origine et à ressembler à son Auteur et modèle par la bonté, la sagesse, la justice et la vie [3]. Comment ne retournerait-elle pas vers lui? La justice exige que les bons soient récompensés et les méchants punis [4]. Telle est la démonstration de Du Vair. Il la croit assez solide pour établir l'immortalité, mais se réjouit cependant que les arguments de Platon soient confirmés par la Révélation : « nous autres chrestiens sommes à la verité en cela principallement bien plus heureux que les payens, que Dieu ne s'est pas contenté de ce que nous pouvions apprendre de l'immortalité de nos ames, par le livre commun de la nature et à l'aide de nostre foible raison : mais nous en a voulu luy-mesmes confirmer le tesmoignage par sa propre parole [5] ».

L'édition définitive de Montaigne venait de paraître quand surgit en son pays un contradicteur : Jean de Champagnac, sieur du Mas, conseiller du roi, lieutenant au siège présidial de Périgueux, maître des requêtes de la reine Marguerite de Valois [6]. En 1595, il publia un *Traité de l'immortalité de l'âme*

(1) *Constance et consolation*, p. 898.
(2) *Ibid.*, p. 899.
(3) *Ibid.*, p. 900-903.
(4) *Ibid.*, p. 903.
(5) *Ibid.*, p. 903-904.
(6) Sur ce personnage et sa famille, une des plus grandes de Périgueux, voir AUDIERNE, *Le Périgord illustré*, 1851, p. 114; A. DE ROUMEJOUX, Ph. DE BOSREDON et F. VILLEPELET, *Bibliogr. générale du Périgord*, I, p. 120; A. DE FROIDEFON DE BOULAZAC, *Liste chronologique des maires de la ville et de la cité de Périgueux*, 1873, p. 64; *Armorial de la noblesse du Périgord*, 1891, I, p. 146. — Quelques lettres de Jean de Champagnac ont été publiées par GUESSARD dans son édition des *Mémoires et Lettres de Marg. de Valois* (1842). M. F. VILLEPELET a publié quatre lettres inédites de Marg. de Valois à Jean de Champagnac dans le *Bulletin historique et archéol. du Périgord*, t. XLII, p. 241. Ce sont des lettres d'affaires relatives à la pension que Henri IV voulait lui faire après son divorce. M. Villepelet conjecture que Jean de Champagnac lui aura été indiqué par Brantôme, son compatriote, lors de l'internement de la princese à Usson (Communiqué par M. DUJARRIC-DESCOMBES, vice-président de la Société archéologique du Périgord, qui a aussi publié un acte notarié relatif à Champagnac dans *Bulletin de la Société historique et archéolog. du Périgord*, XLII, p. 311).

et une *Physique française.* Ce dernier livre n'était que l'ébauche d'un ouvrage plus vaste : J. de Champagnac avait conçu le dessein de mettre toute la philosophie en français et le réalisa dans son *Sommaire des quatre parties de la philosophie*, publié pour la première fois en 1606 (1). Le *Sommaire de la philosophie* n'a qu'un mérite, celui d'être le premier livre de ce genre en français (2). J. de Champagnac a devancé Scipion Dupleix. Moins développé que celui de son rival et peu agréable à la lecture, son manuel a cependant eu trois éditions, en 1606, 1607, 1610. Mais Sc. Dupleix l'a fait oublier (3).

Le traité de *Physique française* (4) contient un chapitre destiné à établir « que la creation des choses venant de rien ne repugne à la lumière naturelle (5) ». Il résume fort bien les objections

(1) *Sommaire des quatre parties de la philosophie, logique, ethique, physique et metaphysique, par Jean de Champagnac, escuyer, sieur du Mas, conseiller du Roy, lieutenant assesseur au siege presidial de Perigueux et M. des Requetes ordinaires de la maison de Navarre et ancien domaine et de la Reyne Marguerite.* Lequel livré a été veu, corrigé et augmenté par l'autheur, n'ayant assisté à la premiere impression. A Paris, chez Gosselin, rue St-Jacques, à l'image Saint-Martin et au Palais en la Gallerie des prisonniers, MDCVII. Avec privilege du Roy. — Autre exemplaire exactement semblable mais portant : par Fleury Bourriquant au Mont Saint-Hilaire près le puits certain. En dessous, anagramme de Marguerite de Valois. « La Reine Marguerite, duchesse de Valois, dame rare, lumière des anciens Gaulois. Flos libris, flos christianitatis. Flos margaritæ, flos virtutis. » Il est à présumer que l'édition a été partagée entre les deux libraires dont chacun a mis sa marque sur ses exemplaires. Quant à l'exemplaire de la bibliothèque de Périgueux, il semble avoir été fait pour être offert à Marguerite, à qui le livre est dédié. Il provient de l'abbaye de Chancelade. Il est évident d'après l'en-tête de cette édition qu'il y en a eu une précédente. J'en trouve mention dans une note manuscrite du XVIIe siècle sur la garde de la *Physique françoise* de la Bibliothèque nationale. « Cet auteur a fait un *Sommaire des quatre parties de la philosophie*, imprimé à Paris, in-8o, en 1606 ». La *Bibliographie générale du Périgord* indique encore une édition de 1610.

(2) Champagnac le dit à la fin de son Epître dédicatoire à la Reine Marguerite. Il la remercie de l'avoir encouragé à « engendrer le sommaire des quatre parties de la philosophie en idiome françois, qui n'ont encore esté veues ensemble ». Sorel lui reconnait ce mérite « Pour les cours de philosophie plus complets, le premier qu'on a veu en français a esté celuy de Jean de Champagnac... Sa brieveté a pû causer de l'obscurité, mais cela estoit passable pour un commencement » (*Bibl. fr.*, p. 36). Je dois dire cependant que A. Jamyn, dans la seconde partie de sa vie, a écrit quelques pages qui sont une sorte d'abrégé de la philosophie scolastique. Ce sont les *Discours de la philosophie à Passicharis et à Rodanthe*, Paris, Mangnier, 1584.

(3) Je n'en connais plus que deux exemplaires à la bibliothèque municipale de Périgueux, et n'en ai trouvé mention dans aucune bibliographie.

(4) *La Physique françoise*, Bordeaux, Millanges, 1595, in-8o, IX-528 p.; 2e édit., Bordeaux, Millanges, 1597, in-8o, IX-528 p. *La Physique* est ensuite fondue dans le *Sommaire*, dont elle fait la quatrième partie.

(5) Ch. IV, p. 14-22 (éd. de 1595).

des disciples d'Aristote contre la création [1] : « Il y en a qui ont tenu que la creation estoit impossible du tout, *Primo* parce (disent-ils) que faire quelque chose de rien est autant comme dire rien estre faist quelque chose. Ce qu'ils presument estre impossible [2]... *Secundo;* ils disent que ce qui n'est ni actuellement ni potestativement est impossible, par exemple un arbre avant d'estre actuellement produit est potestativement en la matiere [3]... *Tertio*, ils disent que necessairement la puissance active presuppose une puissance passive et que par ainsi l'agent ne peut agir sans matiere qui passivement reçoive son action ...[4] Quarto, ils disent que l'estre et le non estre seront infiniment distants l'un de l'autre, si l'on oste la puissance interne presupposée par les naturalistes en la matiere premiere. pour reduire ce qui n'est point actuellement en un estre actuel. Or est-il que nul agent ne peut outrepasser l'infini [5]... *Quinto*, ils disent que la science de Dieu est d'un estre veritable et qu'ayant la science de tout ce qui est et sera jamais produit, il faut que ce soit un estre veritable d'où cela soit produit et non un pur rien; autrement sa science seroit d'un rien et non un estre veritable [6] ». A ces cinq arguments il oppose autant de réponses et conclut que le monde a été créé et qu'on peut le prouver par la raison [7].

Alors que ses prédécesseurs ou bien renonçaient à justifier par la raison leur foi en l'immortalité, ou cherchaient à l'appuyer sur Platon, Jean de Champagnac, dans son *Traité de l'immortalité de l'âme* [8] retourne tout droit à la théologie de saint Thomas. Le livre comprend un « proème » et trois

(1) A noter cependant qu'il essaie d'interpréter le *ex nihilo nihil* d'Aristote en l'appliquant à la nature et non à Dieu.

(2) *Physique française*, p. 15.

(3) *Ibid.*, p. 16.

(4) *Ibid.*, p. 17.

(5) *Ibid.*, p. 17-18.

(6) *Ibid.*, p. 18.

(7) Il revient encore sur la création p. 104. Sa *Physique* contient aussi un chapitre sur la nature (ch. V), un contre la fortune (ch. VIII).

(8) *Traicté de l'Immortalité de l'ame par M. I de Champaignac, advocat du Parlement de Bourdeaus et maistre des Requestes de Madame la Princesse, sœur unique du Roy*. Bourdeaux, par S. Millanges, 1595, in-8°, de 157 p. Le livre est dédié à Jacquette de Monbron, dame de Bourdeille.

parties : 1°) Étude des facultés de l'âme; 2°) Raisons de l'immortalité; 3°) Réfutation des objections. La psychologie de J. de Champagnac est celle des scholastiques : la distinction des âmes végétative et sensitive [1], des sens externes et internes [2], la localisation des facultés au cerveau [3], la définition des appétits naturel, sensitif et raisonnable [4], sont autant d'articles à peine déguisés de la *Somme* de saint Thomas. Peut-être faut-il voir là l'influence du retour à la scolastique prôné par les nouveaux théologiens : Vittoria, Cano, Soto, et les Jésuites.

C'est à saint Thomas qu'il prend aussi les raisons de croire à l'immortalité : ce qui caractérise la pensée humaine, c'est l'universalité de son objet. Or la propriété la plus manifeste de la matière c'est l'étendue; mais cette propriété est incompatible avec une représentation universelle produite par un organe matériel, car ce qui est étendu est nécessairement déterminé individuellement. Donc un organe étendu ne saurait porter une pensée universelle; il faudrait pour cela qu'il fût universel et individualisé (par l'étendue), ce qui est contradictoire. Telle est la thèse de saint Thomas reprise par J. de Champagnac [5]. De plus les corps matériels peuvent avoir mouvement, même les astres [6], mais non l'entendement. Enfin les opérations des choses montrent leurs facultés. Si donc l'âme produit des opérations « sequestrées de la nature du corps », c'est qu'elle même en est séparable [7]. Or précisément le savoir est différent de la sensation [8] ; l'intelligence rectifie

(1) *Traicté de l'Immortalité de l'âme*, p. 14; *Sum. Theol.*, I, q. 78, art. 1

(2) *Ibid.*, p. 15; *Sum. Theol.*, *ibid.*, art. 3, 4, 5

(3) *Ibid.*, p. 16; *Sum. Theol.*, *ibid.*, art. 4c.

(4) *Ibid.*, p 17-19; *Sum. Theol.*, I, q. 80, art. 1, 2, et Ia IIae, q. 23, art. 4c et suiv.

(5) *Ibid.*, p. 21 et 38; *Sum. Theol.*, I, q. 75, art. 5; GARDAIR, *Corps et âme. Leçons sur saint Thomas*, p. 229-239.

(6) *Ibid.*, p. 23; *Sum. Theol.*, I, q. 70, art. 3.

(7) *Sum. Theol.*, I, q. 89, art. 1 : Cum modus operandi uniuscujusque rei sequatur modum essendi ipsius, necesse est animam a corpore separatam intelligere, etc.

(8) *Sum. Theol.*, I, q. 85, art. 2.

même les données des sens [1]. Toute une série d'objections enfin sont prises avec la réponse à la *Somme* et entassées pêle-mêle dans la troisième partie [2].

A saint Thomas J. de Champagnac a joint certains chapitres de Marsile Ficin, surtout dans la deuxième partie de sa démonstration : la liberté de l'âme, qui se détermine au bien « quelques mouvements que les sens et appetits corporels excitent en nous » et même si le corps en doit souffrir, lui est une preuve, aussi bien qu'à Ficin, que l'âme est indépendante du corps [3]. C'est Ficin aussi, probablement, qui lui a suggéré ces arguments, que l'âme seule peut se replier sur elle-même et se connaître [4], qu'elle fait son aliment de la vérité et que « ce qui prend pasture des choses corporelles et corruptibles est corporel et corruptible et ce qui prend pasture des choses incorporelles et incorruptibles est incorporel et incorruptible [5] »; sans compter que le vrai, le beau, le bon étant une seule et même chose et ayant leur « être spirituel » en Dieu, l'âme qui se nourrit du vrai se nourrit de Dieu [6]. L'âme recherche cette nourriture par l'union à Dieu. Elle y arrive

(1) *Immort.*, p. 28 et 40. A ce propos, histoire connue des raisins peints qu'allaient becqueter les oiseaux. Voir MESSIE, *Diverses Leçons*, éd. de 1610, p. 299-300; DU BARTAS, 6e journée, p. 243 dans l'édit. de 1583 annotée. Sur la thèse, voir *Sum. Theol.*, I, q. 16, art. 2.

(2) Il serait fastidieux d'exposer ici ces détails. Voici les références : CHAMPAGNAC, p. 100 à 105 = *Sum Theol.*, I, q. 76, art. 3 en entier; CHAMPAGNAC. p. 106 et 120 = *Sum. Theol.*, I, q. 78, art. 8; CHAMPAGNAC, p. 111 et 116 = *Sum. Theol.*, I, q. 76, art. 2; CHAMPAGNAC, p. 133 (sur l'éternité du monde) = *Sum. Theol.*, I, q. 46, art. 1 (conclusion); CHAMPAGNAC, p. 142 = *Sum. Theol.*, I, q. 79, art. 2 et 3; CHAMPAGNAC, p. 144 = *Sum. Theol.*, I, q. 79, art. 10 (conclusion), etc. Il suit saint Thomas jusque dans les détails : sur l'âme des bêtes, p. 21 = *Sum. Theol.*, I, q. 75, art. 3 : « quod animæ brutorum non sunt subsistentes », etc.; il lui emprunte jusqu'à ses comparaisons; « Leurs impressions naturelles se peuvent bien estandre aux choses qui n'ont ny corps ny figure ainsi que nous avons dit de l'inimitié de la brebis contre le loup (p. 21) = *Sum. Theol.*, I, q. 78. art. 4-79 : « Sicut ovis videns lupum venientem fugit, non propter indecentiam coloris vel figuræ, sed quasi inimicum naturæ ».

(3) *Immort.*, p. 30-32. FICIN, *Theol. plat.*, IX, 4.

(4) *Ibid.*, p. 37, *Theol. plat.*, IX, 1 : Animam a corpore non pendere quia mens reflectitur in seipsam, voir aussi SAINT THOMAS, *Quæstio. disputat. de veritate*, I, art. 9 : potentiæ naturales insensibiles nullo modo redeunt supra seipsas, etc.

(5) *Ibid.*, p. 45; *Theol. plat* . VIII, p. 107 F : Anima alitur veritate.

(6) *Ibid.*, p. 46; *Theol. plat.*, II, 1 : Unitas, veritas, bonitas, idem sunt et super ea nihil est.

d'autant mieux qu'elle s'abstrait davantage des sens, et elle réalisera cette union parfaitement à la mort[1].

Mais Jean de Champagnac est trop de son temps pour se confiner dans l'étude saint Thomas ou même de Marsile Ficin : il a été séduit à la fois et scandalisé par les *Essais* de Montaigne; il l'imitera donc, le copiera même et le réfutera. On voit, lorsqu'il imite Montaigne, son style, en général assez terne, s'illuminer d'images familières ou de citations; le philosophe devient poète, l'avocat se fait humaniste. Selon Montaigne, « ce que nostre raison nous conseille de plus vraysemblable, c'est generalement à chacun d'obeir aux loix de son pays[2] ». Champagnac a trouvé l'image : « Nous n'avons aucun plus assuré enseignement que celui d'un adage commun et naturel, qui dit qu'il n'est que d'entonner les chansons paternelles[3] ». Et comme Montaigne appuie son avis sur Socrate, Champagnac lui substitue un texte des Proverbes. Il traduit pour les démarquer les citations de son modèle[4]. Ailleurs il développe une image amorcée par Montaigne: l'âme est comme un pilote, disait Platon; elle gouverne le corps, dit Montaigne « comme le nocher gouverne son navire selon l'experience qu'il en a, ores tendant ou laschant une corde, ores haussant l'antenne ou remuant l'aviron, par une seule puissance produisant divers effets..., et elle loge au cerveau: ce qui apert de ce que les blessures et accidents qui touchent cette partie offensent incontinent les facultés de l'âme[5] ». Champagnac, bien qu'il ait suivi saint Thomas, qui exige une union plus intime entre le

(1) *Immort.*, p. 41-48; *Theol. plat.*, XIV, 2 : Quod anima appetit suum bonum et primum bonum, id est Deum: IX, 1 : Mens quo magis separatur a corpore eo melius se habet.

(2) *Essais*, II, XII (vol. IV, p. 121)

(3) *Traicté de l'Immortalité*, p. 60. Le rapprochement peut paraître forcé, mais les lignes suivantes sont copiées textuellement de Montaigne, ce qui me semble l'autoriser.

(4) Montaigne, II, V. De la conscience (vol. III, p. 51) : Conscia mens ut cuique sua est, ita concipit intra | Pectora pro facto spemque metumque suo (OVIDE, *Fast.*, I, p. 485). Champagnac traduit « Bien ou mal pour ses faits attend la conscience », peut-être aussi le vers de Champagnac (p. 66) : « C'est très grand mal d'aimer contre vertu la vie » est-il une adaptation des vers gnomiques de Stobée cités par Montaigne, I, XXXIII (vol. II, p. 151).

(5) *Essais*, II, XII (vol. IV, p. 62).

corps et l'âme, reprend la comparaison de Platon et de Montaigne : « Et tout ainsi que c'est par l'industrie du maistre nocher que le navire vogue, de mesme le corps se meut par le moyen de nostre ame. Que s'il y arrive des accidents qui l'empeschent et troublent..., ils sont semblables aux tempestes qui ofusquent et esblouissent bien souvent l'habilesse du maistre nocher [1] ».

Si encore il se contentait d'imiter Montaigne ! Mais il le copie textuellement sans avertir ! Dans le « proème », le passage suivant est pris en entier de Montaigne [2]. « Aussi il s'en faut tant que nos forces conçoivent la hauteur divine que de ses ouvrages ceux-là portent mieux sa marque que nous entendons moins, etant une occasion de croire aux chretiens lorsqu'ils rencontrent une chose incroyable. Car c'est à Dieu seul de se cognoistre et d'interpreter ses œuvres [3] ». Celui-ci est presque textuel [4] : « Car encore que nous lui ayons baillé (Montaigne : *donné)* des principes (*certains et*) infaillibles (*à nostre raison*) et (*encore*) que nous illustrions (*eclairions*) ses pas par la sainte lampe de la Foy (*Vérité*), nous voyons pourtant à tous coups (*journellement*) pour peu qu'elle se detraque de la voie tracée par nos ancêtres (*demente du sentier ordinaire et qu'elle se detourne ou ecarte de la voie tracée et battue par l'Eglise*), (*comme*) tout aussitôt elle (*se perd*) s'embarrasse (*et s'entrave*), flottant et tournoyant dans la (*cette*) mer spacieuse et instable (*vaste, trouble et ondoyante*) des opinions humaines ».

On a pu remarquer que presque tous les rapprochements

(1) *Immort.*, p 118. Autres rapprochements : « Comme nous lisons de celui qui se figurait que la navigation et trafique des navires qui arrivaient au port de la cité estait dressé pour lui, et y recevait si grande delectation, qu'estant guery de ceste resverie par le soin de ses parents et amis, a peu s'en fallut qu'il ne les mit en procès pour l'avoir distrait du merveilleux contentement qu'il y prenait ». C'est l'histoire de Trasilaus racontée par Montaigne, II, XII (vol. III, p. 272). Epicure ordonna de faire un festin à l'anniversaire de sa mort, p. 55 = Montaigne, II, XII (vol. IV, p. 190); qu'il faut traiter par le fouet ceux qui doute de la Providence ou qui font «tout dépendre de notre opinion », p. 58 = Montaigne, II, XII (vol. IV, p. 53).

(2) *Essais*, II, XII (vol. III, p. 277).

(3) *Traicté de l'immort.*, p. 3.

(4) CHAMPAGNAC, p. 60; MONTAIGNE, II (vol. IV, p. 18). Je cite le texte de Champagnac et mets entre parenthèses les variantes de Montaigne.

de textes que nous avons faits entre Champagnac et Montaigne portent sur l'*Apologie de R. Sebond*. C'est que l'apologiste semble s'être acharné principalement sur ce chapitre des *Essais*. Montaigne y soutient la thèse padouane que l'immortalité est indémontrable, il y met l'âme humaine au-dessous de celle des animaux. C'est précisément contre cette assertion que s'élève Champagnac. Il ne nomme pas Montaigne, mais il reprend, textuellement quelquefois, ses idées : « Certains philosophes voyants les actions et propriétés de certaines bestes qui despourvues de raison font ce qui appartient à leur conservation aussi parfaitement comme si elles en estoient douées, voire excedent la capacité de la raison humaine, sont tombés en reverie, que ces bestes en fussent illustrées tout ainsi que l'homme (1) ». On a reconnu la thèse de Montaigne : « C'est par la varieté de ceste mesme imagination qu'il... taille les parts aux animaux ses confreres et compaignons et leur distribue telle portion de facultez et de forces que bon luy semble. Par quelle comparaison d'eux à nous conclud-il la bestise qu'il leur attribue (2) ? ».

Pour demontrer que les bestes sont intelligentes, Montaigne rapporte des histoires connues, prises à Plutarque, à Pline, à Elien ou à Solin. Le renard de Thrace, qui refuse de passer sur la glace, raisonne ainsi : « ce qui fait bruit se remue, ce qui se remue n'est pas gelé, ce qui n'est pas gelé est liquide et ce qui est liquide plie sous le faix (3) ». Le chien qui, après avoir perdu de vue son maître, arrivé à un carrefour, essaie successivement plusieurs routes, procède ainsi par éliminations (4). Champagnac a refait le même raisonnement en l'appliquant à un exemple pris dans Montaigne : « On se tromperait de dire avec Plutarque et beaucoup d'autres (5) que le chien qui mettait des pierres dans un pot pour faire hausser l'huyle qui estait au fons, ne pouvant advenir autrement à la

(1) *Traicté de l'immort.*, p. 87.
(2) *Essais*, II, XII (vol. III, p. 193).
(3) *Ibid.*, II, XII (vol. III, p. 207-208).
(4) *Ibid* (vol. III, p. 213).
(5) L'exemple est dans Montaigne, *ibid* (vol. III, p. 218).

boire, estoit pourvu de raison, et qu'il argumentoit en ceste sorte, deux corps ne peuvent estre au mesme lieu, le corps liquide cede et fait place au corps crasse, le corps crasse est plus pesant que le liquide, les pierres sont un corps crasse et l'huyle est un corps liquide, par ainsi les pierres estant plus pesantes que l'huyle, si j'en mets en ce pot où il est, il montera au-dessus des pierres, et montant au bout, je le boiray ». Champagnac singe assez bien Montaigne, on le voit. Il se donne même le plaisir d'ajouter aux histoires étonnantes de son adversaire d'autres anecdotes aussi étonnantes et non moins authentiques; celle du « chancre » qui, pour prendre les huîtres, leur lance une pierre tandis qu'elles ont ouvertes leurs coquilles, celle du renard qui pour pêcher le « chancre » reprend la méthode qu'il enseigna autrefois à Isengrin pour pêcher les anguilles (2). Tous ces faits, dit Champagnac, ne prouvent pas que les animaux aient une âme intelligente; ils sont régis par une universelle prudence « qui ne faut point ». A ce compte il faudrait accorder aux animaux non la raison seulement, mais un esprit de divination qui leur permît de sonder les intentions les plus cachées des chasseurs. Et il va en donner deux jolis exemples : « Pour dequoy faire une evidente demonstration, je me contenteray, sans passer plus avant, au rapport des proprietés des bestes, d'amener ici ce que nous trouvons de l'elephant et du castor, lorsqu'estant poursuivis par les chasseurs ils viennent à se deffaire de la partie qui est en eux, pour laquelle on les poursuit, à savoir l'elephant de l'ivoire de ses dents, et le castor de ses genitoires, les quittant aux chasseurs pour la rançon de leur vie (3) ».

Ainsi le grave périgourdin s'egayait du malicieux gascon. Il le prend à partie ailleurs encore, comme lorsqu'il réfute cette idée que la génération de l'homme étant semblable à

(1) *Traicté de l'immort.*, p. 89.

(2) *Ibid.*, p. 90. L'histoire du chancre est de Pline (IX, 30). DU BARTAS l'a mise en vers (*1re sem.*, 5e jour, p. 178 de l'édition annotée de 1583).

(3) *Ibid.*, p. 93. Sur l'éléphant, voir PLINE, XI, 61; II, 75; VI, 34; VII, 1 et suiv. Pour le castor, DU BARTAS l'a mise en vers (*1re sem.*, 6e jour, p. 209).

celles des animaux, sa fin doit aussi être pareille (1). Il s'attaque aussi aux averroïstes assez longuement (2), à l'éternité du monde (3), qu'il reproche à Aristote d'avoir soutenue. On recueillerait encore dans son livre d'autres anecdotes qui montrent que Champagnac a lu les rationalistes padouans : l'histoire de Denis le Tyran et de Hieron (que la plupart attribuent à Simonide) qui renonce à donner une définition de Dieu (4), celle de Hannon qui voulut se faire proclamer Dieu par des oiseaux (5), la liste grossie des merveilles de l'esprit humain (6). Mais tandis que l'histoire de Hannon est pour les incrédules un argument en faveur de l'évhémérisme et l'énumération des merveilles humaines un argument contre les miracles, chez Champagnac l'une et l'autre concourent à prouver l'immortalité. Mais peut-être ai-je déjà donné trop d'importance au livre de Champagnac ? Lui-même sera mon excuse. Il ne fut point banal, ayant réuni en une seule figure la gravité du magistrat, la subtilité un peu sèche du scolastique, la curiosité éparpillée et quelque peu incohérente de l'humaniste, le sourire du périgourdin, toujours amusé, même quand il se courrouce contre Montaigne.

Plus terne, plus sermonneur, mais plus cohérent dans sa doctrine, et plus précis dans son exposé que Champagnac, est le pasteur Jean de Serres (7). Quand après avoir raconté

(1) *Ibid.*, p. 55 et 95. Voir MONTAIGNE, II, XII : « La maniere de naitre, d'engendrer, mourir, agir, vivre et mourir des bestes etant si voisine de la nôtre », etc. vol. III, p. 227).

(2) *Ibid.*, p. 112-116. La réfutation qu'il en donne me semble prise à la *Theologia platonica* de FICIN, XV, XVIII, p. 287-288, et XV, XIX, p. 289 et suiv.

(3) *Ibid.*, p. 133-134.

(4) *Ibid.*, p. 4-5.

(5) *Ibid.*, p. 56 : « Nous lisons qu'un nommé Hannon carthaginois fut bien tellement desireux de s'immortaliser qu'il se travailla fort d'apprendre à plusieurs oyseaux qu'il tenait renfermés de chanter Hannon est un Dieu, ...Mais comme ce desir estait outrecuidé, ces oyseaux etants mis en liberté retournerent à leur chant naturel et accoutumé, rendant mocquée la sote cupidité de cet ambitieux ». Cette histoire vient en première source de ELIEN, *Hist. div.*, XIV, 32. Voir DES PERIERS, *Cymbalum*, 4e dial., fin. On attribue ordinairement cette aventure à Psaphon.

(6) *Ibid.*, p. 84-85. Prises à *Theol. plat.*, XIII, 3, p. 219 ou encore à DU BARTAS (*1re sem.*, 6e jour, p. 243) où elles se trouvent toutes rassemblées.

(7) Sur Jean de Serres voir BAILLET, *Jugements des savants*, III, p. 70-71.

l'histoire de son temps et traduit Platon [1], il voulut couronner sa vie, il fit, lui aussi, un traité *De l'immortalité de l'âme* [2] et le publia deux ans avant sa mort (1596).

Après deux discours assez creux à Henri IV et aux lecteurs, il divise son livre en six « aphorismes ». Le premier et le deuxième montrent l'excellence et la nature de l'âme; le troisième les preuves de l'immortalité, le quatrième et le cinquième réfutent les objections; le sixième tire la conclusion morale du livre. Jean de Serres ayant traduit tout Platon, on ne s'étonnera pas qu'il ait mis dans son livre de larges extraits de l'*Alcibiade*, du *Phèdre*, du *Timée*, des sixième et septième livres de la *République*. Il est remarquable qu'au rebours de tous les platonisans de la Renaissance, il renie les néo-platoniciens pour ne suivre que Platon lui-même ; ses disciples « s'estans premierement meslez avec les nues retombent enfin aux abysmes d'une trop perilleuse vanité en laquelle ils se perdent et ceux qui les lisent ». Il leur reproche entre autres d'avoir mal compris la théorie des idées.

Le premier livre débute par une belle page de l'Alcibiade où Platon expose que le tout de l'homme, c'est son âme. Puis de Serres, toujours en citant Platon, fonde l'excellence de l'âme sur ce qu'elle est semblable à Dieu par sa spiritualité, par sa facilité à se mouvoir dans l'univers, parce qu'elle se nourrit de la vérité, parce qu'elle tend au souverain bien. Mais aussi l'homme est un microcosme, image du monde : il a en effet un corps et une âme; son corps est composé de parties nobles et basses, image de la composition harmonieuse et variée de l'Univers. Que si, passant de Platon à l'Evangile, nous examinons la valeur de l'âme pour le chrétien, nous trouvons que son excellence est fondée sur les circonstances de sa

(1) *Platonis opera omnia ex nova interpretatione Joannis Serrani*, H. Estienne, 3 in-f°, 1578.

(2) *De l'Immortalité de l'âme representée par preuves..... par Jean de Serres, discours autant necessaire comme le temps est corrompu*, A. Lyon, pour les frères de Gabiano, 1596.

création, sur la profondeur de sa chute, sur la splendeur de sa régénération, sur l'estime qu'en a fait le Verbe qui s'est incarné pour elle et sur la vie surnaturelle enfin qu'il lui a méritée. Le deuxième livre est moins exclusivement platonicien. L'auteur y adopte et développe la définition de l'âme d'Aristote, étudie ses fonctions et surtout s'applique à la distinguer de l'âme des animaux. Il semble qu'à plusieurs reprises il pense lui aussi à Montaigne. Le troisième livre porte un titre triomphant : « Cent preuves de l'immortalité de l'âme tirées de l'Académie ». Il y en a cent en effet, pas une de moins. Les 69 premières sont convaincantes, les 31 dernières, moins probantes; mais toutes sont des variantes de la première : que l'âme étant créée à l'image de Dieu immortel doit être immortelle comme lui. Une deuxième série de preuves est prise à l'Eglise, la parole de Dieu, l'autorité des Pères, l'Ecriture sainte.

« S'il ne se trouve personne qui dit qu'il n'a point d'âme, combien y en a-t-il qui vivent comme croyans n'en avoir point » ? De Serres attribue l'impiété croissante à la « longueur et licence de nos furieuses guerres ». Et il entreprend de réfuter les incrédules. Au lieu d'entrer dans le détail de ses douze objections avec leurs réponses il sera plus important de savoir qui il accuse d'avoir répandu l'incrédulité: Epicure, Lucrèce, Pline, Alexandre d'Aphrosisias, Averroès, Avicenne, Pierre Pomponat. Il admire Aristote, mais lui reproche d'avoir enseigné l'éternité du monde et d'être « tombé à une autre extremité en nous faisant douter avec trop de sujet qu'il n'a pas bien retenu la creance de l'Academie touchant la nature de l'âme immortelle ». Sans doute il a parfois entrevu la vérité sur ce point, mais il a tort de soutenir « qu'il n'est pas bien clair qu'est-ce que l'entendement de l'homme », « faisant croire à l'homme que son âme est comme les âmes des autres animaux, estant ou mortelle avec elles, ou elles immortelles avec elle » (IVe livre). Après un livre entier sans intérêt consacré à examiner les questions relatives à la nature,

à l'origine de l'âme, à la forme de l'immortalité (livre V), Jean de Serres fait un long sermon (VI[e] livre) pour nous dire de bien vivre et de bien mourir.

Sorel énumérant les traités sur l'âme du début de XVII[e] siècle leur donne pour prédécesseur celui de Jean de Serres, « dans lequel les propositions sont reduites en la forme de l'Escole (1) ». C'est le seul traité du XVI[e] siècle qu'il connaisse. Sans doute la simplicité de sa démonstration, la netteté de l'argumentation l'auront fait surnager quelque temps parmi tant de rivaux, jusqu'au jour où La Mothe le Vayer fera mieux encore, en réduisant à 33 syllogismes très clairs et très courts tous les livres écrits sur ce sujet (2).

L'année 1596 fut féconde en apologistes : après Champagnac et Jean de Serres, Infandic Hotman publiait, ou plutôt ses parents publiaient *Trois divers traittez sur la Providence, sur le progrès de l'ame raisonnable, sur les diverses occupations des hommes* (3). Le premier seul a quelque intérêt et quelque sérieux philosophique. On croit encore à Dieu, dit Hotman, mais on doute de la Providence. Il consacre cependant un chapitre à démontrer l'existence de Dieu, par la beauté du corps des animaux (4), par la régularité et la fixité des espèces (5) par la finalité dont témoignent les sens de l'homme (6), par la beauté du corps et de l'intelligence humaine (7). Mais il en consacre neuf à la Providence. C'est

(1) *Bibl. franç.*, p. 41.

(2) *Petit discours chrétien de l'Immortalité de l'âme avec le corollaire et un discours sceptique sur la musique*, 2[e] édit., 1640.

(3) *Trois divers traittez de feu sieur d'Infandic Hotman : 1o de la Providence divine. 2o Du progrès de l'âme raisonnable. 3o Des diverses occupations des hommes.* A Paris, chez G. Auvray, MDXCVII. La dédicace (à M. Hotman. sieur de Mortefontaine) est signée Hotman Villiers. Les traités 2 et 3 sont datés de 1596 et ont dû, je pense, être imprimés du vivant de l'auteur. Le premier, au contraire, est de 1597, et posthume. La pagination est différente pour chaque traité.

(4) Ch. II, f[os] 4-5.

(5) F[o] 4 v[o].

(6) F[o] 5.

(7) F[os] 5 v[o]-6 v[o].

contre les péripatéticiens qu'au chapitre III il établit qu'il y a une providence particulière contre « ceux qui confessent une divine providence seulement en ce qui se fait au ciel, et non pas en ce qui se fait sur la terre (1) ». Puis il examine le problème du mal (2). Il soutient, avec quelque subtilité, que le mal étant une privation du bien n'existe pas et ne saurait par conséquent avoir d'auteur (3). Pourtant Dieu permet le mal qui nous arrive et même on peut dire qu'il nous envoie celui qui nous vient de la nature; mais le mal a pour but de nous rendre meilleurs, de punir nos péchés, de nous faire souvenir de Dieu et nous porter à recourir à lui dans la souffrance (4). Les maux collectifs mêmes qui affligent un peuple sont quelquefois nécessaires pour sa conversion (5). Entre temps Hotman commente le *De Natura Deorum* pour prouver, contre Pline, que l'homme est pourvu de tout ce qui lui est nécessaire pour atteindre sa fin et qu'on ne saurait accuser la Providence de l'avoir fait plus malheureux que les animaux (6).

(1) Fos 8 vo-9.
(2) Ch. IV.
(3) Ch. V, fo 12.
(4) Ch. X, fos 32-34.
(5) Ch. XI, fos 35 vo et suiv.
(6) Ch. VII, fos 18 vo et suiv. Ces pages sont un commentaire des chapitres du deuxième livre du *De Natura Deorum* (ch. LIV et suiv.) où Cicéron montre que la « Providence de la Nature » a tout disposé au monde en vue de l'homme et l'homme lui-même pour jouir du monde. C'est Hotman lui-même qui indique la source et même il cite une phrase de Cicéron (*De Natura Deorum*, II, LVI, début). — Le second traité de Hotman n'a pas d'intérêt ici. Je dois cependant signaler au chap. I une idée qui sera l'un des principes de Descartes : La méthode pour arriver au vrai, c'est d'aller du connu à l'inconnu : « il appert que pour argumenter.... les premieres propositions de nostre discours doivent estre tellement certaines qu'il n'y ait en elles aucun doubte » (*Du Progrès de l'âme raisonnable*, p. 9). — Le troisième traité est une sorte de traité du souverain bien qui met le bonheur de l'homme dans la philosophie et la souveraine philosophie dans la religion.

LIVRE II

« ATHÉISTES » ET « ACHRISTES »

CHAPITRE XVI

Athées et Déistes.

I. Dénonciation de P. Viret (1563). — II. *1)* Un italien : P. Strozzi (1558) ; *2)* H. Estienne : les athées et les miracles (1564); *3)* Un cicéronien : F. du Jon. — III. Un gnostique : G. Vallée (1574), sa vie et sa doctrine. — IV. *1)* Les déistes du Tarn (1576); *2)* Deux épicuriens : Et. Jodelle et Simon Nicolas; *3)* Les protestants libéraux de 1564 à 1592.

I

Il est bien difficile déjà — après 1550 — de classer les hérétiques. Les divers courants que j'ai étudiés se mêlent dans les mêmes intelligences et se renforcent sans qu'il soit toujours possible de savoir au juste quelles croyances ils ont déracinées, quelles ont résisté. D'autre part, les guerres religieuses, en même temps qu'elles raréfient la littérature « libertine », donnent aux œuvres de circonstance qu'elles suscitent un ton violent qui peut tromper l'historien. On a vu par exemple Gentien Hervet, Jean de Neufville et Cheffontaines traiter d'athées des gens qui doutaient seulement de l'immortalité. Il paraît certain cependant qu'il y avait des athées

ou tout au moins des déistes bien décidés en assez grand nombre en 1560. A partir de cette date, en effet, les apologistes de langue française — on en trouvera plus loin de larges extraits (1) — dénoncent leur existence et aussi réservent dans leurs livres plusieurs chapitres pour démontrer l'existence de Dieu. Guy Le Fèvre de la Boderie, qui consacra sa vie à les réfuter, en a même connu avant 1560 (2). Charles de Bourgueville, s'il veut avant tout établir l'immortalité, s'attaque cependant aux athées (*Athéomachie*, 1564) et l'on a lu sa dénonciation (3). A la même époque, à la fin de 1563, Pierre Viret, qui venait de passer deux années à parcourir le midi (4) et qui depuis un an habitait Lyon, est effrayé par le nombre des athées et des déistes. Il avait écrit autrefois (1544) une *Exposition familière sur le symbole des apostres;* le livre s'est grossi et en 1563 Viret le refond entièrement. Les quatre premiers dialogues deviennent un volume de 904 pages in-folio : ce sont ceux qui établissent l'existence et la nature de Dieu, la providence et la création (5).

Lui-même du reste nous dit la doctrine, la vie, la situation des « athéistes » et des « déistes » qu'il combat dans une préface, datée de Lyon, 12 décembre 1563 (1), et dont on

(1) Chapitre XVII et XVIII. La plupart d'entre eux s'attaquant à la fois aux rationalistes d'origine padouane, aux athées et aux nouveaux ariens, je préfère en retarder l'analyse jusqu'après l'étude de ces derniers.

(2) Vers 1553 si ses renseignements sont exacts. Voir la page curieuse qui sert de préface à son *Encyclie*, au chapitre XIX.

(3) Au chapitre précédent.

(4) Arrivé à Nîmes le 6 octobre 1561, s'en va évangéliser successivement Montpellier, Nîmes, Lyon (1562) où il se fixe. BARNAUD, *P. Viret et son œuvre*, Saint-Amans, 1911, in-8o, p. 605-606.

(5) On en a trouvé l'analyse au chapitre XV. Viret indique lui-même sur quelles matières et pour quelles raisons il a augmenté son livre : « Pour ceste cause (le grand nombre des athées), en revoyant mon *Instruction chrestienne*, laquelle a desja esté par ci devant imprimée, je l'ay beaucoup augmentée, et notamment sur la matiere de la creation du monde et de la Providence de Dieu sur toutes creatures et singulierement envers l'homme, principalement pour deux causes » : 1o parce que certains dédaignent l'Ecriture et s'adonnent uniquement à la « philosophie humaine »; 2o parce que « la philosophie naturelle doit servir comme de theologie aux chrestiens » (Préface, fo VI).

(1) *Préface à l'Eglise de Montpellier* en tête du second volume de l'*Instruction chrétienne*, fo V vo-VI

excusera la longueur en considération de son importance : « Il n'est pas seulement question avec eux (les libertins) des traditions humaines... : mais il est question pour le premier s'ils croyent en Jesus-Christ ou non, ou s'ils ont du tout point de Dieu, et s'ils croyent aucune resurrection des corps, ou immortalité des âmes, et qu'il y ait ne vie ne mort eternelle après ceste vie et ceste mort corporelle à laquelle tous hommes sont icy sujets. Il y en a plusieurs qui confessent bien qu'ils croyent qu'il y a quelque Dieu, et quelque Divinité, comme les Turcs et les Juifs, mais quant à Jesus-Christ et tout ce que la doctrine des evangelistes et des apostres en tesmoignent, ils tiennent tout cela pour fables et resveries... Il y a bien plus de difficulté avec ceux-cy voire mesme qu'avec les Turcs, ou pour le moins autant. Car ils ont des opinions touchant la religion, autant ou plus estranges que les Turcs et tous autres mescreans. J'ai entendu qu'il y en a de ceste bande, qui s'appellent deïstes, d'un mot tout nouveau, lequel ils veulent opposer à atheiste. Car pour autant qu'atheiste signifie celuy qui est sans Dieu, ils veulent donner à entendre qu'ils ne sont pas du tout sans Dieu à cause qu'ils croyent bien qu'il y a quelque Dieu, lequel ils recognoissent mesme pour createur du ciel et de la terre, comme les Turcs, mais de Jesus-Christ, ils ne scavent que c'est, et ne tiennent rien de luy, ne de sa doctrine ». « Ces deistes desquels nous parlons maintenant, ajoute Viret, se moquent de toute religion, nonobstant qu'ils s'accommodent quant à l'apparence exterieure de la religion de ceux avec lesquels il leur faut vivre, et ausquels ils veulent plaire, ou lesquels ils craignent. Et entre ceux-cy, il y en a les uns qui ont quelque opinion de l'immortalité des âmes, les autres en jugent comme les epicuriens et pareillement de la providence de Dieu envers les hommes, comme s'il ne se mesloit point du gouvernement des choses humaines, ains qu'elles fussent gouvernées ou par fortune, ou par la prudence, ou par la folie des hommes, selon que les choses rencontrent. J'ay horreur quand je pense qu'entre ceux qui portent le nom

de chrestien, il y a de tels monstres. Mais l'horreur me redouble encore d'avantage, quand je considere que plusieurs de ceux qui font profession des bonnes lettres et de la philosophie humaine, et qui sont mesme souventes fois estimez des plus savans, et des plus aigus et plus subtils esprits, sont non seulement infectez de cest execrable atheisme, mais aussi en font profession et en tiennent escole, et empoisonnent plusieurs personnes de tel poison. Parquoy nous sommes venus en un temps, auquel il y a danger que nous n'ayons plus de peine à combattre avec tels monstres qu'avec les superstitieux et idolatres, si Dieu n'y pourvoit, comme j'ay bonne esperance qu'il le fera. Car parmy des differens qui sont aujourd'huy en la matiere de religion, plusieurs abusent grandement de la liberté qui leur est donnée de suyvre des deux religions qui sont en different, ou l'une ou l'autre. Car il y en a plusieurs qui se dispensent de toutes les deux, et qui vivent du tout sans aucune religion (1) ».

On pense bien que les incrédules auxquels fait allusion Viret n'ont pas laissé d'œuvres littéraires pour combattre l'existence de Dieu ni même la Providence. De quelques-uns cependant l'histoire a conservé les traits. Ils ne se ressemblent pas. L'un est devenu athée sous l'influence des Italiens, l'autre a trop

(1) Viret fait encore allusion aux athées dans d'autres passages de la *Préface* : « les epicuriens et atheistes, desquels le nombre est beaucoup plus grand que plusieurs ne pensent » (p. III); — « ils ne croyent rien du tout, ains revoquent tout en doute et ne tiennent toute religion que pour opinions qui tourmentent les cerveaux des hommes » (p. III-v°). Au cours du volume aussi (p. 834), il les compare aux athées d'Athènes et en fait des hypocrites qui extérieurement ont encore quelque apparence de religion quand en leur âme ils n'ont plus aucune foi; mais cédant au danger et capables de tout pour garder leur situation, même de se faire Turcs si on le leur demandait. En 1565, enfin, dans l'*Interim fait par dialogues* (Lyon, Senneton, 1565), Viret a consacré un dialogue (le 3e) à dénoncer les « libertins ». Il entend par là les épicuriens surtout. Sur ce point sa dénonciation précède celles de La Noue et de Jean de l'Espine dont on a vu plus haut l'analyse. Mais il consacre aussi quelques pages à ceux qui se moquent ouvertement de toute religion. Ils tiennent pour naifs et sots ceux qui « suyvent encore les superstitions et les idolatries » et portent un jugement semblable sur ceux qui « croyent en l'Evangile et en Jesus-Christ et aux sainctes Ecritures, excepté qu'ils tiennent les premiers plus sots et plus lourds que les seconds » (p. 199). Sur ce dernier point, les libertins de Viret annoncent le livre de G. Vallée dont on verra tout à l'heure l'analyse (sur ce chapitre de Viret, voir BARNAUD, *P. Viret*, p. 616-617)

lu le *De natura Deorum*, d'autres sont des libertins. Des uns et des autres essayons de modeler la médaille en leur gardant leur physionomie propre.

II

Le premier en date que nous rencontrons, c'est un Italien au service de la France : Pierre Strozzi (1). Dans le récit que Vincent Carloix nous a laissé de sa mort, nous trouvons sur les lèvres du maréchal mourant l'objection de Cicéron à la création, la négation de l'immortalité, de la divinité de Jésus-Christ, de la religion chrétienne. Le maréchal fut blessé au siège de Thionville (1558) « estant M. de Guyse fort près de luy, auquel il dit : « Ha ! teste-Dieu, Monsieur ! le Roy perd aujourd'huy un bon serviteur, et vostre excellence encores ». Et le voulant ce prince admonester de son salut, et luy rememorant le nom de Jesus : « Quel Jesus, dist-il, mort-Dieu ! venez-vous me ramentevoir icy ? Je regnie Dieu, ma feste est finie ». Et redoublant le prince son exhortation, luy dist qu'il pensast en Dieu, et qu'il seroit aujourd'hui devant sa face : « Mort-Dieu, respondit-il, je seray où sont tous les aultres qui sont morts depuis six mille ans ». Le tout en langage italien: et à ceste derniere parole il expira; qui estoit un testament assez commun à ceulx de sa nation Florentine, et digne de la vie qu'il avoit toujours demenée, et selon sa foy qui n'estoit pas plus chrestienne ny religieuse qu'il ne falloit, comme il

(1) Sur P. Strozzi, voir BRANTÔME (éd. Lalanne, II, p. 239-282; VI, p. 159-164; éd. Mérimée Lacour, II, p. 246-292; VII, p. 311-319); sur sa famille : J.-B. L'HERMITE DE SOLIERS, *La Toscane française*, 1661, p. 523-524; LITTA, *Famiglie celebri italiane*, IV, disp. XLIV. — Il était fils de Philippe Strozzi et de Clarisse de Medicis et cousin de Catherine de Medicis.

le fist paroistre, le soir precedent qu'il souppa avec M. de Vieilleville; car, le soupper finy, il demanda de gayeté de cueur : « que foisoit Dieu devant qu'il fist le monde[1] ? ». Demande que reprima M. de Vieilleville assez modestement, luy remonstrant qu'elle n'estoit point en toute la saincte Escriture; et quand elle cesse de nous enseigner, il nous fault cesser de nous enquerir, car il n'y a rien en icelle que ce qui nous est necessaire au salut : « C'est une belle chose, dist-il lors; ceste saincte Escriture est fort bien inventée si elle estoit vraye. Incontinent à ceste scandaleuse et satanesque parolle, M. de Vieilleville... se leve de table, affin de rompre compaignie » à un tel « athéiste ». Et le vieux maréchal et son secrétaire augurent que Dieu punira de tels blasphèmes, « ce qui advint sans attendre le cours de vingt-quatre heures, car le lendemain il fut frappé, environ midy, et rendit l'esprit, mais je ne sçay à qui, veu les horribles blasphemes qu'il vomit en mourant, et que l'on peult juger de sa creance par les meschantes parolles qu'il prononcea le soir precedent, qui le priverent, à mon advis, en l'article de la mort de la cognoissance de Dieu[2] ». Le point de départ de l'incrédulité de Strozzi, c'est, on le voit, la négation de l'immortalité et de la création. Cicéron, Aristote et Pomponazzi se joignent d'une façon curieuse en cette âme d'italien.

Henri Estienne, qui nous a conservé aussi le souvenir de P. Strozzi, en fait un athée réel, de ceux qui « confessent estre bien marris qu'ils ne peuvent croire qu'il y a un Dieu ». « Ce personnage confessoit souvent, à ce que j'ay entendu de ceux qui luy estoient familiers, qu'il desireroit de croire en Dieu

(1) Voir CICÉRON, *De Natura Deorum*, I, IX : Objection de l'épicurien Velleius au stoïcien Balbus; mais l'objection est alors courante chez les libertins. Nous l'avons relevée souvent au cours de la première partie de cet ouvrage.

(2) *Mémoires de la vie de François de Scepeaux, sire de Vieilleville et comte de Duretal, Maréchal de France,... par Vincent Carloix son secrétaire*, VII, XI, tome IV, p. 72-75 (éd. de 1757, Paris); éd. Buchon, p. 689.

comme les autres, mais qu'il ne pouvoit [1] ». Combien plus émouvant il nous apparaît ainsi, non plus blasphémateur forcené, mais précurseur du malheureux Sully-Prudhomme :

> Je voudrais bien prier, je suis plein de soupirs !
> Ma cruelle raison veut que je les contienne
> ....
> C'est une angoisse impie et sainte que la mienne :
> Mon doute insulte en moi le Dieu de mes désirs
> ....
> J'ai beau joindre les mains, et, le front sur la Bible
> Redire le Credo que ma bouche épela
> Je ne sens rien du tout devant moi. C'est horrible [2]

Le même Henri Estienne nous dépeint, à côté des vrais athées, tout un groupe qui « nonobstant le remors de leur conscience, veulent contrefaire les atheistes », « se faschent de ce qu'ils ne se peuvent oster de la fantasie qu'il y ait un Dieu et qu'ils ont des remors de conscience alencontre du reniement de la providence de Dieu [3] ». Ce sont les courtisans qui croient au roi et à sa mère et que H. Estienne appelle trisathéistes. Tous sont allés en Italie, « ou sans bouger de France ont frequenté avec ceux de ce pays-là, ou pour le moins ont conversé avec ceux qui avoyent esté en leur escole... ». C'est là qu'ils ont appris le blasphème et tous les vices [4].

(1) *Apologie pour Hérodote*, XIV, 9. — La chute originelle et certains récits de la Bible étaient, d'après H. Estienne, des choses qu'il ne pouvait croire. Brantôme rapporte aussi qu'il blasphémait surtout l'Ecriture sainte. Il faut lire dans ce dernier auteur le récit du joli tour que lui joua le facétieux Brusquet. Le maréchal se trouvant à Paris au moment des Pâques et ne voulant pas prendre part aux fêtes religieuses, Brusquet lui envoya deux cordeliers pour le convertir et l'exorciser. Mais P. Strozzi fut plus rebelle à la grâce que l'*Oncle Sosthène* de Guy de Maupassant, ou les deux cordeliers moins persuasifs que le jésuite de ce dernier. Ils faillirent payer de leur vie leur zèle inconsidéré. Il résulte de ces pages que P. Strozzi était connu comme incrédule dans tout Paris.

(2) *Epreuves*, Doute.

(3) *Apolog.*, XIV, 9. En 1595, Montaigne insinue aussi que les athées sont des fanfarons incapables de soutenir leur rôle jusqu'au bout. *Essais*, II, XII, édit. Motheau, vol. III, p. 182-183.

(4) Longs développements contre l'influence italienne dans *Apologie pour Hérodote* spécialement VI, 10; XI, 2; XII, 1; XI, 1; XIII, 1; XIV, 14-15; repris plus tard dans les *Deux dialogues du nouveau français italianisé* (1578). Voir aussi CHARBONNEL, *La Pensée italienne*, p. 17-18.

Le blasphème, si nous l'en croyons, s'est vulgarisé vers le milieu du XVIe siècle, même dans les maisons où on l'attendrait le moins. Il se plaint que les enfants profèrent des blasphèmes qu'autrefois les hommes ne se permettaient pas (1); que dans les maisons des gentilshommes « on apprend plustost aux enfants à dire, Je renie Dieu, qu'à dire, Je croy en Dieu » ; que les jeunes princes aient « leurs precepteurs de blasphemes comme de belle chose et louable, pour les scavoir changer et diversifier en toutes sortes, et les prononcer avec l'accent et l'audace telle qu'il appartient, sans aucunement hesiter (2) ». Il semble aussi que la foi à la providence diminue. H. Estienne consacre tout un chapitre presque à défendre Dieu contre l'accusation d'injustice et à justifier la lenteur avec laquelle il punit les méchants : « Et m'esbahi comment ce point ne peut entrer en l'entendement de tant de personnes qui portent le titre de chrestiens, attendu que les payens par un seul instinct naturel sont montez jusques à ce secret de la Providence divine (3).

Les dénonciations indignées de H. Estienne prouvent que sa foi à lui était sincère. On peut prendre pour du zèle aussi, bien que déjà certaines expressions dénotent plus d'amertume à l'égard du catholicisme que de sincérité philosophique, les pages qu'il a écrites contre les miracles dont s'ébahissaient ses contemporains. Est-ce simplement esprit critique, et défiance naturelle ? est-ce le fruit de l'étude de Pomponazzi ? Toujours est-il que H. Estienne ne voit dans les miracles que le résultat de la ruse des prêtres. Il raconte par exemple

(1) *Apologie*, XI, 2.

(2) *Ibid.*, XIV, allusion au maréchal de Retz, Albert de Gondi, gouverneur de Charles IX. Il y joint aussi les blasphèmes des gens d'Eglise (XXV). Mais il faut remarquer que parmi les blasphèmes qu'il leur prête sont les dogmes relatifs à la Vierge et au pape. — Aux blasphèmes on peut joindre les sacrilèges. En 1564, « un miserable et meschant homme osta la saincte hostie d'entre les mains d'un prestre disant la messe en l'eglise Saincte Genevieve ». Il fut brûlé. Les protestants mêmes le blamèrent (M. DE CASTELNAU, *Mémoires*, livre V, chap. V, édit. Petitot, p. 319).

(3) *Ibid.*, ch. XXVI.

comment un Saint Pierre gravé sur un plat d'étain a pu paraître saigner : on avait mis dans le plat du boudin; comment Notre-Dame de Bourges saignait aussi : un pigeon blessé s'était perché sur sa tête. Le grand miracle du temps c'était le crucifix de Muret « qui pleuroit et faisoit plusieurs miracles (1) ». H. Estienne rapporte la façon dont on le faisait pleurer : « les uns disent que c'estoit par le moyen de quelque mistion d'eau avec de l'huile, les autres disent qu'on avoit mis un sep de vigne dedans la teste dudict crucefis au temps qu'elle jette sa sève ». Quant aux malades guéris, ils n'étaient point malades. C'étaient les moines qui payaient « quelques bons gueux de l'ostiere » pour singer les infirmes et les miracles. Les miracles qu'on ne peut expliquer, il les attribue à la magie (2).

Passons maintenant à l'un de ses coreligionnaires chez qui nous trouverons plus que chez H. Estienne l'impartialité qui sied aux savants et aux philosophes : le cicéronien François du Jon (3). Quand je l'appelle cicéronien, je ne prétends point caractériser la tournure de son esprit ou indiquer ses préférences littéraires, mais seulement marquer l'origine de son athéisme momentané. Il avait une vingtaine d'années, semble-t-il, et étudiait à Lyon, sous la direction de Barthélemy Aneau lorsque, sur le conseil de son maître, il lut le *De Natura*

(1) Il y a environ 30 ans, dit H. Estienne. Sur ce miracle, voir aussi *Scaligeriana*, 2, et DEJOB, *Muret*, p. 1, note.

(2) *Ibid.*, XXXIX, p. 21-29, Contre les saints guérisseurs, XXXVIII. Je ne puis allonger indéfiniment ces histoires. Il faudrait lire aussi sur les miracles l'histoire du curé de Bellouet (Calvados) qui vers 1568 passait pour un thaumaturge extraordinaire et fit courir toute la France chez lui (ch. XXXIX, p. 30-55 inclus). Cette histoire — avec bien d'autres — est exposée par D'AUBIGNÉ dans les *Aventures du baron de Fœneste*, II, V-VI, qui, du reste, blâme l'esprit de H. Estienne. Il y aurait beaucoup de réserves à faire sur l'esprit et le ton de l'*Apologie pour Hérodote*. Ce serait faire bien de l'honneur au livre que d'y voir un livre de doctrine : ce n'est qu'un pamphlet et même assez vulgaire et souvent grossier. C'est pourquoi, encore qu'il ait probablement plus nui que profité à l'esprit religieux des contemporains d'Henri Estienne, je m'abstiendrai de l'analyser en son entier. On pourra se reporter pour une appréciation sévère mais juste à BRUNETIÈRE, *Hist. de la Littér. Franç.*, I, p. 492-494 et pour la justification de cette sévérité, relire l'*Apologie d'Hérodote* aux chapitres XXIV, 11; XXI, 3; XXXV, 2, et surtout XVI, XVII et XXXIX.

(3) Sur Du Jon, voir *France Protest.*, V, p. 714 et suiv., et BAYLE, art. Junius. Du Jon a aussi écrit un traité de l'immortalité : *De statu animæ a corpore separatæ post mortem*. Lugduni Batavor., 1598, in-4°.

Deorum (1). Il en avait fait des extraits et des commentaires. Autour de lui dans la maison, à table surtout, il avait les oreilles rebattues des impiétés qu'on débitait sur la Providence. Sur ces entrefaites « vint à lui un homme qui lui assura avec beaucoup de raison et de soin la théorie d'Epicure au 1er livre; que Dieu ne se soucie ni de soi ni d'autrui ». Le jeune homme n'avait pas de raison assurée pour répondre à ces objections et « peu à peu *il* se laissait persuader et sentait le poison qu'il avait lu s'infiltrer en lui, et *son* esprit, tant pour l'autorité de son docteur que pour l'adresse de son argumentation, s'aveugler et devenir complètement insensible (2) ». La persécution éclatant contre la Réforme, à laquelle il adhérait, ranima sa foi. Puis son père ayant découvert quelque chose de ses doutes, lui fit lire l'Evangile : « J'ouvre donc, nous dit-il, le nouveau Testament : du premier coup je tombe sur le chapitre auguste de Jean : *in principio erat verbum*, etc... Je lis une partie du chapitre et mon émotion en le lisant est telle, que soudain je sens que la divinité de la pensée, la majesté et l'autorité du livre dépassent de beaucoup tous les fleuves de l'éloquence. Mon corps tressaillait, mon esprit était stupéfié. Je passai ainsi toute une journée au point que je me demandais moi-même ce que j'étais devenu (3) ».

N'est-il pas touchant, encore que Bayle ait voulu en rire, de voir le futur théologien chercher et trouver dans l'Evangile la certitude que lui ont ravie les philosophes ? Tous les jeunes gens ont connu ces heures, où

Des fronts las divine ressource (4),

la sainteté de l'Evangile « était un argument qui parlait à leur cœur (5) ».

(1) Du Jon dit *De Legibus* par erreur. Du Jon étant né en 1545 et ayant quitté Lyon en 1562, le fait doit se passer aux environs de 1560.

(2) Voir les textes de Junius dans BAYLE, art. Junius, remarque C, pris à sa *Vie* par lui-même, p. 10.

(3) *Ibid.*

(4) SULLY-PRUDHOMME, *La Justice*, Première veille.

(5) ROUSSEAU, *Emile*, IV, Profession de foi du Vicaire savoyard.

III

Voici maintenant un « athéiste » qui au contraire soutint jusqu'au feu son incrédulité [1].

Le P. Garasse nous raconte qu'en 1608 il se trouvait à Poitiers lorsque mourut le poète Rapin « entre les mains des quatre Peres de nostre Compagnie ». Avant de recevoir les derniers sacrements, le poète voulut réparer les fautes de sa vie en faisant, devant les notables de la ville qui remplissaient la chambre, un aveu de ses erreurs. « Tout le bien qu'il se souvenoit avoir faict depuis ses jeunes ans, c'avait été d'empescher que l'athéisme ne s'enseignât publiquement à Paris ». Voici à quelle occasion : « Il disoit que de son temps il se trouva un certain maraud dans Paris, homme incogneu, d'esprit souple et remuant, lequel s'estant glissé dans la familiarité de ces sept braves Esprits qui faisoient la Brigade ou la Pleyade des poètes, dont Ronsard estoit le coryphée, il commença de semer de très meschantes et abominables maximes contre la divinité, lesquelles avoient desjà esbranlé quelques uns de la trouppe... de façon que m'aperçevant que l'affaire flottoit et la nouveauté de cette doctrine charmoit quelques uns d'entre nous, nous fusmes quatre qui nous opposasmes à cette furie et qui ramenasmes l'esprit balançant des autres trois et de plusieurs autres personnes de nostre cognoissance, que ce galand avait halené et gasté par sa hantise.

(1) Cet article était écrit lorsque j'ai eu connaissance de celui que M. LACHÈVRE a publié dans ses *Mélanges*. J'avais même signalé quelques points intéressants de l'histoire de G. Vallée dans la *Revue du XVIe siècle* (1918, fasc. 1-2, p. 126-127). Je l'ai retouché en tenant compte des pièces du procès retrouvées par M. Lachèvre, mais j'ai gardé quelques détails intéressants (comme l'épigramme de Sainte-Marthe) que M. Lachèvre publie aussi de son côté.

Ronsard fut le premier, dit-il, qui, suivant l'ardeur de mon courage cria au loup et fit ce beau poème contre les athées qui commence :

> O ciel, ô terre, ô mer, ô Dieu Père commun, etc.

Tournebu fit une belle harangue contre luy, Saincte-Marthe une excellente poésie en vers iambique qui porte pour titre *In Mezentium* sans le nommer autrement, d'autant que c'estoit un vau-rien qui ne meritoit pas de souiller et profaner le papier de son nom. Et nous ne desistames point, disoit Rapin, jusques à ce que nous eusmes faict condamner cet infâme par arrest de la cour à perdre la vie, comme il fit, estant pendu et puis buslé publiquement en place de Greve : sans nostre forte opposition, je me craindrois disoit-il, que la France ne fust maintenant un esgout d'atheisme... Telles furent les dernieres paroles de Rapin [1] ». Plus loin il précise que ce fut sous le règne de Henri III que se passa ce drame et il cite quelques mots du poème de Sainte-Marthe [2].

Il y a du vrai et du faux dans ce récit. Sur les trois pièces indiquées par le Jésuite, une seulement se rapporte aux faits visés. Le discours de Turnèbe n'existe pas dans ses œuvres imprimées. On peut conjecturer que Garasse ne l'a pas lu non plus : il a bien soin en effet de citer le prémier vers du poème de Ronsard, le titre et le dernier vers de celui de Sainte-Marthe; pour Turnèbe, au contraire, il se contente de cette formule vague : « Tournebu fit une belle harangue contre lui ». Enfin Turnèbe est mort en 1565, neuf ans avant l'avènement de Henri III sous qui le fait se serait passé. Le poème de Ronsard n'est autre que la *Remonstrance au peuple de France* [3]. Mais l'ensemble en est dirigé contre les protestants et non

(1) *Doctrine Curieuse des beaux Esprits de ce temps*, II, 3, p. 124-126.

(2) *Ibid.*, II, 6, p. 143-144.

(3) Ed. Laumonier-Lemerre, V, p. 366-393.

contre les athées. Seuls quelques vers visent les protestants libéraux ou les libertins : quel Turc voudrait se faire baptiser, en voyant le chrétien

.... Manichée, et tantost Arien,
Tantost Calvinien, tantost Luherien ? (1).

Plus loin, il accorde que la raison est impuissante à s'expliquer les miracles de l'Ancien Testament.

Tout homme curieux lequel voudra s'enquerre
De quoy Dieu fit le Ciel, les ondes et la terre,
Du serpent qui parla, de la pomme d'Adam
D'une femme en du sel, de d'asne à Balaam,
Des miracles de Moyse, et de toutes les choses
Qui sont dedans la Bible estrangement encloses
Il y perdra l'esprit : car Dieu qui est caché
Ne veut que son secret soit ainsi recherché.

Il faut borner nos disputes aux choses naturelles, et

.... les choses divines
Ne se peuvent loger en nos faibles poitrines (2).

Le reste du poème est dirigé contre les protestants. Rien non plus n'indique que cette pièce ait été écrite à l'occasion d'un fait comme celui que raconte Garasse : le poète n'y fait aucune personnalité. Enfin l'athée dont parle Garasse a été brulé sous Henri III c'est-à-dire au plus tôt en 1574 et le poème de Ronsard est de 1563.

Garasse s'est donc trompé sur ces deux détails; on sait du reste que la précision n'est pas son fait et qu'il a plus d'imagination et de fougue que de critique. Maïs il n'a pas inventé toute l'histoire. L'épigramme de Gaucher de Sainte-Marthe existe bien, elle est écrite contre un athée et semble même

(1) *Ibid.*, p. 370-371.
(2) *Ibid.*, p. 368.

contenir des détails qui, transformés en jeux de mots d'un goût douteux, pourraient individualiser le mécréant en question. Voici cette pièce.

In Mezentium (1).

Cum sis Deùm contemplor impurissimus
Mezentii te nomine appellem lubens.
At ille fortis vir fuit, tu semivir.
Dicam ergo Gallum, membra cum careant viro ?
Atenim sacerdos Gallus est matris Deùm,
Tu sacra nulla credis et nullos Deos.
Dicamne scurram, quod jocis vernilibus
Aliena captas impudens cibaria ?
At scurra licet illiberalis, attamen
Caret veneno, tu venenum totus es.
Hæc dum revolvo mente, ridens Cynthius,
Quin abige, dixit, pectore hanc curam tuo.
Frustra laboras nomen ejus quærere
Qui nebulo plane nullius sit nominis (2).

Cette épigramme paraît pour la première fois dans l'édition des *Poèmes* de 1587. Les premières œuvres de Sainte-Marthe, de 1569, ne la contiennent pas, bien qu'on y lise plusieurs pièces latines. Elle a donc été composée entre 1569 et 1587. Ainsi se trouve exclue toute relation entre le poème de Ronsard (1563) et celui de Sainte-Marthe. Pour ce dernier, il est évident qu'il vise un athée et un athée d'une naissance et d'une situation sociale inférieure. Mais Garasse nous raconte encore la mort d'un autre athée. L'an 1573, sous le règne de Charles IX, à Paris, un vagabond enseignait une doctrine secrète. On le mit en prison et le procès languit. Sorbin, évêque de Nevers, qui était confesseur du roi, lui remontra, le Jeudi saint, après sa confession, qu'il devait à sa conscience d'activer le procès de ce malheureux. Le jour même il fut condamné

(1) Sur la signification de ce nom et sur ce personnage, voir chap. IV, p. 113.

(2) *Epigrammat. lib. I, Scævolæ Sammarthani opera tum poetica tum ea quæ soluta oratione scripsit.* Lutetiæ, Durand, MDCXVI, p. 257-258; éd. 1633, p. 193; éd. 1587, p. 172. On trouvera la traduction de cette pièce dans les *Mélanges* de M. Lachèvre (Champion, 1920), p. 17.

à être brulé. « Il soutenoit qu'il n'y avait autre Dieu au monde que de maintenir son corps sans souillure et en effet à ce qu'on dit, il estoit vierge de la mesme façon que les freres de la Croix des Roses...; il avoit autant de chemises qu'il y a de jours dans l'année, lesquelles il envoyoit laver en Flandres à une certaine fontaine renommée pour la clarté de ses eaux et le blanchissement excellent qui s'y fait. Il estoit ennemi de toutes les ordures et de faict et de parole, mais encore plus de Dieu... Il fut impossible à tous les docteurs de rappeler cet homme à son bon sens; il vomissoit d'estranges blasphemes, quoy qu'il les proferast d'une bouche toute sucrée et d'une mine doucette [1] ».

Quelque part qu'on fasse dans ce récit à la crédulité de Garasse, cet incrédule à une figure de « libertin spirituel » d'origine flamande. Garasse le donne pour un homme de rien, par où il est bien d'accord avec Sainte-Marthe. Sans doute aussi faut-il voir une allusion — bien grossière — à la virginité de l'hérétique dans le vers : *Dicam ergo gallum, membra cum careant viro ?*

L'identification, si elle ne s'impose pas, est acceptable. Elle n'offre qu'une difficulté : c'est que Garasse affirme que c'est au premier athée, celui de 1574, que Sainte-Marthe adresse ses reproches. Il les distingue même avec soin [2]. Mais Garasse ne s'est-il point trompé ? N'a-t-il point reçu de Rapin les circonstances du procès et de la mort du Mezentius en question, et d'une autre source le détail de ses erreurs ? De ces deux sources il a fait deux personnages. Rien n'empêche de le supposer, pas même la question de temps. Le premier, dit-il, est mort sous Henri III; le second le Jeudi saint 1573. Le Jeudi saint 1573, en nouveau style, est en 1574. Charles IX mourut le 30 mai 1574. Garasse n'a peut-être pas pris garde à la réforme du calendrier et en tout cas n'est pas

(1) *Doctrine curieuse*, II, 6, p. 142-143.

(2) *Doctrine curieuse*, II, 6, p. 143-144.

homme à regarder à deux mois près [1]. Ainsi on le mettrait d'accord avec Sainte-Marthe, la pièce de ce dernier me semblant viser plutôt le second, tandis que pour Garasse elle est écrite contre le premier.

En réalité donc il n'y a qu'un athée, puisque le poème de Sainte-Marthe reproduit les mœurs et l'allure libertine de celui qui d'après Garasse fut brulé en 1573, et que Garasse lui-même reconnaît que c'est contre le prétendu personnage de 1574 que Sainte-Marthe l'a écrit [2]. Mais cet athée, on en a proposé depuis longtemps l'identification. Guy Patin dans une lettre à Ch. Spon du 1er avril 1659, croit que c'était Geoffroy Vallée et depuis G. Patin la plupart des érudits ont accepté sans contrôle son hypothèse [3]. La concordance des dates semble imposer cette conclusion. M. Lachèvre, qui a refait tout le procès de G. Vallée, supprime à son tour l'athée de 1573 et identifie celui de 1574 avec G. Vallée. Il me paraît raisonnable de le suivre, bien qu'il reste dans les deux récits de Garasse quelques détails très précis qui demeurent inexpliqués [4] et commandent quelque réserve dans l'assentiment.

(1) SAINT-ROMUALD qui copie Garasse pour la deuxième exécution date le fait de 1573 comme Garasse et note que l'athée en question fut exécuté dans le même temps que Montgomery; or, ce dernier fut bien exécuté en 1574, bien que Saint-Romuald date sa mort de 1573 (*Trésor chronol.* III, p. 665, éd. de 1647).

(2) Tel est aussi pour M. Lachèvre le grand argument. Le poème de Sainte-Marthe est le trait d'union qui permet d'identifier les deux personnages (*Mélanges*, p. 12, note).

(3) *Nouv. Ménag.*, IV, p. 311; BAYLE, art. Rapin, Rem. D, Note critique.

(4) Ainsi l'athée de Garasse fut exécuté le Jeudi saint; or, le Jeudi saint ne peut jamais être antérieur au 19 mars, et G. Vallée fut exécuté le 9 février. Garasse fait intervenir l'évêque de Nevers, Sorbin, près du roi pour presser la condamnation du mécréant. M. Lachèvre remarque que Sorbin ne devint évêque de Nevers qu'en 1578. Mais Garasse ne dit point qu'il fut alors évêque. Sorbin a-t-il été confesseur du roi avant d'être évêque? Garasse, de plus, traite son homme de vagabond et Sainte-Marthe lui reproche d'être un parasite famélique qui paie ses dîners par des bouffonneries et l'appelle *nebulo nullius nominis*. C'est même le trait final de sa pièce. Or, G. Vallée était d'une famille connue, qui eut assez de crédit pour retarder la condamnation de Geoffroy, même après qu'il eut publié le *fléau de la foy* Lui-même était connu. Il avait été notaire-secrétaire du roi de 1563 à 1566. On l'appelait « le beau Vallée ». Il était lié avec des membres influents de la Pléiade, selon Garasse. Tout cela s'accorde assez mal avec les qualificatifs que je viens de relever, et, quelque mince que soit l'autorité de Garasse, je n'adhère qu'en hésitant à la conclusion de M. Lachèvre, on m'apprendrait un jour qu'il y a eu deux athées brûlés, l'un en 1573, l'autre en 1574, que je n'en serais pas trop surpris.

Geoffroy Vallée naquit vers 1535-1540. Secrétaire du roi en 1563, il vendit sa charge en 1566, fit un voyage à Rome en 1568-1569. Selon Maldonat il s'est fait protestant avant de devenir déiste. Il était sujet à des accès de fièvre chaude et même en 1572 tenta de se jeter d'une fenêtre. Par prudence, ses parents lui avaient fait nommer un curateur en 1570; mais il réussit à s'en défaire en 1571. En mai 1573, il publia *Le Fleo de la foy* (1). Dénoncé par le poète Rapin, il est arrêté en octobre ou novembre de la même année. On peut suivre, grâce aux pièces du procès retrouvées par M. Lachèvre, le détail de ce drame. Condamné une première fois le 2 janvier 1574, G. Vallée en appela. On lui accorda des médecins, car, comme le remarque L'Estoile « plusieurs juges estoient d'avis de le confiner dans un monastere comme un vrai fou, tel qu'il étoit et se montra lorsqu'on le mena au supplice (2) ». Il fut condamné au feu le 8 février 1574, refusa toute rétractation et fut exécuté le lendemain.

Certaines phrases de livre de Vallée révèlent en lui un déséquilibré assurément; mais l'ensemble du livre est d'une parfaite logique. Il oppose la science et la foi et classe les hommes en six catégories, dans l'ordre croissant de la science, et décroissant de la foi. Plus on sait, moins on croit (3). « L'homme n'a aise, repos, beatitude, consolation et felicité qu'en scavoir, lequel est engendré d'intelligence et cognois-

(1) C'est par une fausse interprétation d'un texte de Maldonat que divers auteurs dont Mersenne (*Impiété des déistes*, p. 279), Bayle, et tout récemment M. Charbonnel, lui ont prêté un *Art de ne rien croire*. Il ne reste du livre de Vallée qu'un exemplaire actuellement à la Bibliothèque Mejanes d'Aix. M. Lachèvre en a donné dans ses *Mélanges* (1920) une réédition ou plutôt une traduction, car il le met en français moderne. On trouvera dans ce livre une étude sur les éditions qui en ont paru aux XVIIIe et XIXe siècles et les appréciations des principaux critiques qui en ont parlé (p. 53-54).

(2) *Mémoires*, année 1574. L'Estoile place cette mort, par erreur, en juillet; voir dans l'art. de M. Lachèvre l'explication de son erreur et le texte de l'arrêt condamnant G. Vallée; cet arrêt, du reste, a déjà été publié par D'ARTIGNY (*Mémoires*, II, p. 278), et est inséré dans le *Diction.* de CHAUFFEPIÉ. — On trouvera aussi dans les *Mélanges* de M. Lachèvre (p. 48) le « tombeau » de G. Vallée par son compatriote Claude Marcel.

(3) Cardan disait : qui plus ratione valent minus habent fidei (*De rer. variet.*, VIII, XLIII).

sance [1] ». Telle est la phrase initiale et comme l'idée directrice du livre. Il examine alors successivement l'état intellectuel du papiste, du huguenot, de l'anabaptiste, du libertin, de l'athée. A mesure qu'on va du papiste vers le libertin, la crainte de Dieu diminue, la foi aussi, tandis que la science augmente.

La foi du catholique ne repose que sur la crainte de l'enfer et la routine, aussi il « se peult dire du tout beste et ne scavoir aucune chose [2] ». Son « croire » est « engendré », c'est-à-dire qu'il croit par autorité. Le huguenot n'est pas mieux traité, parce que lui aussi croit « par foi et crainte ». Pourtant, comme on lui donne quelque démonstration, il est supérieur au papiste. Mais sa science est fausse, autrement il saurait « les blasphemes, poisons, pestilences, abbominations et meschancetez qu'apportent toutes les religions, lesquelles au lieu de donner vraye cognoissance de Dieu l'ostent du tout, et ce peult dire l'homme estre en Enfer terrestre, d'autant qu'il n'y a dampnation que d'estre privé de ce scavoir et intellet, et celluy qui croit et a foy jamais ne le pourra avoir [3] ». En choses qui nous touchent de si près, il faut se fier à notre raison, et non aux assurances d'autrui : « comme qui auroit à nous rendre quelque grand compte important, il nous aurait beau dire, vostre compte y est, croyez moy, responderions, je le veux scavoir et l'entendre, parce qu'il n'y a repos et félicité qu'au scavoir et intellec, non pas au croire ny en la foy, ou bien si quelque autre à qui nous aurions payé une grosse debte la nous revenoit demander une autre fois, duquel des deux est-ce en conscience que nous nous voudrions servir, ou de je croy l'avoir payée, ou je scay l'avoir payée : je m'assure qu'il n'y a si beau croyant qui ne renonssat de belle heure à

(1) Manuscrit de l'Arsenal, 5792, f° 6. J'ai copié ce manuscrit en le confrontant avec celui de la Nationale (Fr. Nouv. acq., 557). J'y renvoie pour mes citations. Pour plus de simplicité, j'ajoute la page du volume de M. Lachèvre où l'on en trouvera la traduction, soit p. 22 pour le passage auquel se rapporte cette note.

(2) Arsenal, f° 7; Lachèvre, p. 24.

(3) Arsenal, f° 8; Lachèvre, p. 24-25.

je croy pour dire je scay [1] ». Ce fou n'avait-il pas bien de l'esprit ?

Malheureusement il n'est guère savant. L'anabaptiste est pour lui quelque chose comme le huguenot « hors qu'il n'a pas tant de craincte de Dieu, aussy n'est-il pas si fol et ignorant [2] ». Et pourtant c'est par un éloge de la science que finit son court portrait. Le libertin, pour Vallée, est un sceptique; il « ne croit ni ne decroit, ne se fiant ne deffiant du tout, ce qui le rend toujours doubteux [3] ». Il est au-dessus des précédents en ce qu'il a « monté en intellec »; mais un gros danger le menace : l'athéisme. Vallée ne croit pas qu'il puisse y avoir de vrais athées [4], et parmi ceux qui se disent tels il ne voit que des hypocrites. On se souvient peut-être que H. Estienne faisait aussi une classe à part des athées honteux, dont la conscience était troublée : « Sa bouche profere qu'il n'y en a point (de Dieu), dit à son tour Vallée, mais sa conscience l'accuze [5] ». Ainsi l'athéisme n'est pas le repos de l'âme, il faut donc croire en Dieu, mais sans crainte : « qui est en craincte, quelque craincte que ce soit, ne peut estre heureux »; mais « heureux, celuy... qui ne sera point arresté à la voye, beut et chemin du vulgaire ignorant, croyant et ayant foi [6] », qui, au lieu de mettre son honneur à craindre Dieu et savoir les armes, mettra « la vertu et la noblesse en ceste cognoissance, scavoir et intelligence que c'est de Dieu et de l'homme, et la craincte et peur au maniement des armes; lors il aura commencement de sapience, ayant la raison en sa teste sans la chercher à son costé [7] ».

Avoir donc de Dieu et de nos rapports avec lui l'idée qu'en donne la raison, se contenter par conséquent de la religion

(1) Arsenal, f° 8; Lachèvre, p. 25.
(2) Arsenal, f° 9; Lachèvre, p. 26.
(3) Ars., f° 9; Lachèvre, p. 26.
(4) Ars., f°s 9 et 10; Lachèvre, p. 27.
(5) Ars., f° 10; Lachèvre, p. 27.
(6) Ars., f° 11; Lachèvre, p. 28.
(7) Ars., f° 12; Lachèvre, p. 29.

naturelle, telle semble être la conclusion de G. Vallée [1]. Son livret ne contient rien qui dénote une pensée nourrie d'études sérieuses ni une plume quelque peu exercée. Il ne connaît le fonds d'aucune des doctrines qu'il prétend résumer; une seule idée domine tout le pamphlet : la science doit remplacer la foi, ou comme il le dit dans un des endroits où il est bien compréhensible ; « Foy n'est faulte que de congnaissance, car ou est la congnaissance, la foy est morte et n'a aucun lieu [2] ». A ce titre et précisément pour son ignorance, il nous est un témoin précieux du sens et de l'étendue de la route parcourue par le rationalisme.

Il reste à classer Geoffroy Vallée dans une des séries d'incrédules dont on a suivi jusqu'ici la genèse et le développement. M. Lachèvre explique l'incrédulité de G. Vallée par l'excentricité du personnage : « Un beau matin, sans cause déterminée, sauf ces sautes d'humeur dont il était coutumier, G. Vallée changea sa manière de vivre, qui avait été jusque là celle de tout le monde ». M. Lachèvre rapporte les fantaisies mystérieuses dont on a lu le récit plus haut dans Garasse et conclut que notre héros entendait par là « se distinguer du commun des mortels autant par son genre de vie que par ses doctrines [3] ». Il est possible, évidemment. G. Vallée est un esprit assez mal équilibré : il a une idée fixe (l'opposition de la science et de la foi); il n'est pas étonnant qu'il proclame cette trouvaille et se livre à des excentricités. Prenons garde pourtant que cette explication si simple soit trop simple, car l'idée fixe de G. Vallée est celle de tout un système, et, si elle est courante de nos jours, si même elle était très répandue à la fin du XVIe siècle, elle ne l'était que dans certains milieux, et pour l'avoir dite trop haut G. Vallée a été brûlé. Ses excen-

(1) « Le fond de la doctrine de G. Vallée n'est pas l'athéisme proprement dit, mais un déisme commode qui consiste à reconnaître Dieu sans le craindre et sans appréhender aucune peine après la mort » (LA MONNOIE, *Menagiana*, IV, p. 311).

(2) Ars., f° 11; Lachèvre, p. 28.

(3) *Mélanges*, p. 8-9.

tricités, d'autre part, ne sont pas des actes de folie (le livre de Vallée montre bien qu'il n'était point fou); elles ont un sens. Si donc je démontre que le système intellectuel (si le mot n'est pas trop gros pour G. Vallée), et les mœurs, même les plus curieuses, de ce personnage, le rattachent à un courant puissant de libertinage, il faudra bien conclure que ce n'est pas par une subite fantaisie ni sans cause qu'il a changé son genre de vie.

J'avais d'abord songé à voir en lui un disciple des Padouans. Leur dogme fondamental est le sien : opposition de la philosophie et de la foi. Mais il apparaît tout d'abord qu'ils ne se ressemblent point. Les padouans sont savants. Tahureau, Pontus de Tyard, Montaigne, le Bodin du *Theâtre de la nature*, sont des intelligences d'une autre envergure que celle de Vallée. Ils ont étudié les philosophes, Aristote et ses commentateurs: ils ont pris parti pour l'un d'eux, Averroès, Pomponazzi ou Cardan. Leur scepticisme porte sur des points de dogme précis . immortalité, création, déterminisme. Leurs arguments mêmes — on l'a assez vu — sont stéréotypés et se transmettent invariablement répétés. Le livre de G. Vallée ne fait pas la moindre allusion à ces arguments ni à ces doctrines. Il est inutile d'y chercher une idée, même secondaire, en dehors de l'idée fondamentale : celui qui sait ne croit plus. L'auteur est manifestement un esprit vide qui n'a rien étudié, si tant est qu'il fût capable de quelque étude. Enfin, il parle rarement de la raison. Ce n'est pas elle qu'il oppose à la foi, c'est la « *science* », la « *cognoissance* ».

Mais j'ai déjà noté qu'à ce point de vue le mysticisme des libertins spirituels rejoignait le rationalisme péripatéticien. G. Vallée a toute l'allure d'un libertin. D'abord on aura remarqué l'étrange manie que Garasse prête à G. Vallée d'envoyer blanchir son linge en Flandre. Je ne sais si la chose a quelque véracité (1), mais on peut en retenir du moins que G. Vallée

(1) M. Lachèvre semble admettre le récit de Garasse. La *Description de l'isle des Hermaphrodites* nous apprend que c'était l'usage à la cour de Henri III. Et l'annotateur du *Journal* de L'Estoile nous apprend qu'on en usait encore ainsi

a des relations avec les Flandres. Or on sait que les Flandres sont le boulevard des libertins spirituels et le lieu de culture préféré du gnosticisme (1). Il soutenait, dit toujours Garasse, que la seule religion c'est de garder son corps pur, et il étoit vierge. Les vers de Sainte-Marthe insinuent plus encore (2). M. Lachèvre rappelle que Louis d'Orléans l'appelle la dame de Fronize et conclut que « cette préoccupation de la pureté et de la chasteté est empruntée au christianisme (3) ». Mais non ! Le mépris de la chair poussé à ce point n'est pas chrétien : il est l'une des conséquences du manichéisme. Les disciples de Saturnin et de Marcion principalement (4) prèchent à leurs adhérents la haine de la chair, élément mauvais du dualisme manichéen, et repoussent le mariage et la procréation comme une coopération à l'œuvre du principe mauvais. Ce sont ces mêmes principes manichéens qui ont conduit certaines sectes du moyen-âge (les Béghards, les Ortlibiens) (5) à chercher dans l'ascétisme rigoureux l'oubli de la chair. Au XVIe siècle il n'est pas douteux que des familles des libertins spirituels n'aient conservé cette discipline. Calvin affirme que la doctrine des spirituels n'est au fond que le manichéisme (6). Farel, quand il annonce à Calvin l'arrestation de l'anabaptiste normand du Val (1540), dit positivement : « J'entends dire que ce garnement condamne le mariage (7) ». Il est vrai que, selon

au XVIII[e] siècle : « On prétend qu'il y a des gourmets fins et délicats sur le linge qui l'envoient encore blanchir dans quelques villes éloignées. On m'a même voulu faire croire que certains d'entre eux en envoyoient jusques à Courtras en Flandre où l'on a la réputation de bien blanchir » (L'ESTOILE, *Journal de Henri III*, éd. de 1744, Preuves, IV, p. 21, note).

(1) Voir l'exposé du chapitre X.

(2) At ille fortis vir fuit, tu semivir. | Dicam ergo Gallum, membra cum careant viro? | etc.

(3) *Mélanges*, p. 8-9.

(4) L. DUCHESNE, *Les origines chrétiennes*, p. 141, 164, 170.

(5) LACROIX, *Myst. all.*, ch. V.

(6) Après avoir montré comment les libertins opposent Dieu qui est tout et le monde qui n'est rien, il conclut : « que si on les poursuit au vif on trouvera qu'ilz bastissent tous leurs songes sur le fondement des manichéens touchant les deux principes » (*Contre la secte... des libertins*, III).

(7) Audio nebulonem perditississimum damnare matrimonium (HERMINJARD, VI, 887).

la rumeur recueillie par Farel, il se dédommageait. Ce n'est pas impossible. Peut-être aussi n'est-ce qu'une calomnie. Florimond de Ræmond classe parmi les anabaptistes une secte des Purs (1). Calvin reproche aux nouveaux manichéens d'avoir des jours fixés pour la mortification, et à ce propos les rapproche même d'une façon assez inattendue des Jésuites (2). Il semble donc naturel d'expliquer cette affectation de chasteté, chez un incrédule, par des rapports avec ces sectes que par l'influence chrétienne.

Sa doctrine prête aux mêmes assimilations. Au cours de son procès, on lui reproche d'avoir mal parlé du baptême (3). Le baptême est le sacrement contre lequel s'exercent les anabaptistes (4).

Dans le premier interrogatoire on lui reproche « qu'il a escrit en la Bible où il appelle Moyse meschant et deslyé, enchanteur », et dans le second interrogatoire il avoue qu'il a pris cette doctrine « de costé et d'aultre (5) ». Cette thèse, en effet, n'est pas spéciale aux disciples d'Evhémère; elle leur est commune avec les libertins de l'école padouane, avec les disciples de Celse et les libertins spirituels. Tous s'accordent pour faire de Moyse un politicien ambitieux qui s'est servi de la Religion pour imposer son autorité. J'ai moi-même relevé cette théorie chez les libertins spirituels (6), chez Postel (7), chez Celse (8) et chez Tahureau (9).

Vallée a dit aussi « que le filz n'est de Dieu ». C'est à cette affirmation qu'aboutit la christologie de toutes les sectes gnostiques et au XVIe siècle celle des libertins spirituels.

(1) *Naissance et progrès de l'hérésie*, p. 236.
(2) *Institution chrétienne*, III, III, 2 et pour l'ensemble de la Renaissance du manichéisme, *passim* et notamment (édit. de 1561), I, XIII, 1; I, XIV, 3-6.
(3) 2e interrogat., LACHÈVRE, *op. cit.*, p. 37.
(4) Voir par exemple à la table de l'*Instit. chrétienne* (éd. 1563) tous les articles que Calvin consacre à les réfuter sur ce point.
(5) LACHÈVRE, *Mélanges*, p. 34 et 37.
(6) Lettre de A. Fumée, voir chapitre XI.
(7) *De orbis concord.*, III, V, p. 280; cf. ch. IX.
(8) *Contra Celsum*, I, XXVI; III, XLVI
(9) 2e *dial.*, p. 172-176; cf. ch. XII.

Jésus pour eux n'est qu'un fantôme. Il a l'apparence du Christ, mais la divinité l'a quitté avant la passion selon les uns; selon d'autres il n'est qu'un composé de « l'esprit de Dieu qui est en nous tous et de ce qu'ils appellent cuider ou le monde (1) ». Il est vrai que la négation de la divinité de Jésus-Christ n'est pas spéciale aux gnostiques. Mais on remarquera cependant que l'interrogatoire dit que G. Vallée soutenait que « *le filz* n'est de Dieu »; et non pas que *Jésus* n'est pas Dieu, ce qui trahit, à mon avis, une formule théologique et non philosophique. Enfin on lui reproche d'avoir dit « que l'oraison dominicale n'est instituée par le fils de Dieu, mais par le diable ». Il nie, et à l'interrogatoire suivant « a dict qu'il ne pense pas l'avoir dit ainsy (2) ». Non, il ne l'a pas dit, ainsi, mais il a dit quelque chose d'approchant. Les libertins spirituels ne condamnaient pas tout le Pater; ils condamnaient seulement un article du Pater : Pardonnez-nous nos offenses. Parvenu à la vie spirituelle, régénéré par la purification et illuminé par l'Esprit, le « pneumatique » ne peut plus pécher. Il n'agit plus qu'en union et sous l'influence de l'Esprit. Tout ce qu'il fait c'est Dieu qui le fait (3). Il n'a donc plus à demander pardon et il a rayé cette demande de la « patenostre ».

L'esprit enfin de Vallée offrait à ces doctrines étranges un terrain tout naturel. La gnose est la science des âmes simples et se concilie très bien avec l'ignorance philosophique. On se souvient peut-être de ce libertin de 1527, dont j'ai dit le supplice, qui niait la divinité de Jésus-Christ, dont le chroniqueur dit avec étonnement qu'il « ne sçavoit A ne B ». Ce que les

(1) CALVIN, *Traité des Anabapt.*, XVII. Pour les rapprochements avec les disciples de Basilide, de Saturnin, de Simon, qui soutiennent les premiers ces théories, voir DUCHESNE, *Origines chrétiennes*, p. 157, 164, 166; parmi les hérétiques du XVIe siècle qui ont renouvelé ces erreurs, il faut faire une place à Servet (CALVIN, *Inst. chrét.*, éd. 1561, II, 14-15, p. 156-157).

(2) LACHÈVRE, *op. cit.*, p. 36-37.

(3) Ce point du système libertin a été développé au ch. X.. On joindra aux sources indiquées CALVIN, *Inst. chrét.* (éd. 1561), III, XX, 45. J'ai signalé au ch. X que la Bibl. de l'Arsenal possède une *Brieve explication de la patenostre* de source libertine. Le ms. de Marguerite de Navarre étudié par M. Parturier (*Revue de la Renaiss.*, 1904) contient aussi une paraphrase « libertine » du Pater. On trouvera un extrait caractéristique de la *Patenostre*, ch. XI, p. 362, note 6.

autres apprennent par une longue étude, le gnostique l'acquiert par la révélation personnelle. Son imagination, surexcitée par l'ascèse gnostique, lui fait croire à des visions et à une infusion directe de l'Esprit. Il y a même au XVIe siècle toute une secte qui s'appelle les Ravis, « lesquels relevés de leur extase racontent mille merveilles de ce qu'ils ont veu en Paradis ou en Enfer (1) ». G. Vallée n'en était pas là. On le crut un moment, tellement il affirmait qu'il avait une connaissance spéciale de Dieu (2). Il connaît Dieu « depuis l'âge de neuf ans, par le ciel et la terre », comme tout le monde. Mais depuis quelques années, il le connaît mieux, par les « docteurs » qui le lui ont révélé. On lui demande alors s'il a lu des ouvrages de théologie : il répond que non, pas même ceux de Luther ou de Calvin; « s'il a veu Dieu ? »; il répond négativement (3). Mais s'il n'a pas « veu Dieu », il n'a point pâli sur les livres non plus. Cette doctrine mystérieuse, « il l'a apprise des sages et des docteurs, en voyage (4) ». Un jour, il a rencontré quelque libertin qui lui a révélé le secret des « spirituels » (5). Depuis lors, dans sa pauvre cervelle échauffée, il prend ses accès de délire pour des révélations : il a « ung battement de cueur et quand ce battement cesse, cela luy monte en sa teste et luy est de là venue ceste grande cognoissance qu'il a de Dieu (6) ». De là cette certitude qui lui donne le courage d'affronter même la mort. Un pareil entêtement dans les rêveries suppose une foi absolue, telle qu'une révélation directe la peut seule produire, ou une initiation. Les

(1) Florimond de RÆMOND, *op. cit.*, p. 158.

(2) 3e interrogatoire, LACHÈVRE, *op. cit.*, p. 40.

(3) 3e interrogatoire, LACHÈVRE, *op. cit.*, p. 38.

(4) *Ibid.*, p. 35 et 38.

(5) Je ne reviens pas sur l'existence des sectes d'illuminés au XVIe siècle dont j'ai exposé l'histoire au ch X; mais je ferai remarquer que leurs adversaires font eux-mêmes les rapprochements que je fais ici entre ces sectes et les gnostiques; voir surtout CALVIN, *Traité des Anabaptistes*, III, où il les compare aux gnostiques de Valentin, et d'Appelles, et aux manichéens. Comparer aussi les doctrines des diverses sectes dénommées par Fl. de RÆMOND (*op. cit.*, p. 236) avec l'étude de DUCHESNE citée plus haut.

(6) 3e interrogatoire, LACHÈVRE, p. 38 et 40.

gnostiques anciens pratiquaient l'initiation [1]. J'imagine que leurs descendants du XVI[e] siècle avaient pareillement les rites secrets destinés à éblouir les initiés [2]. Le vrai que les autres hommes trouvent à force de recherches, le gnostique l'apprend sans chercher : l'intuition personnelle et l'initiation remplacent la raison; les autres sont « apprins de sophisterie », ou « apprins de la Bible », lui il est « apprins de Dieu [3] »; les autres croient ou cherchent à savoir : le « spirituel » *sait*. « Heureux qui scait, au scavoir repos », telle est la sentence que G. Vallée à mise en sous-titre à son livre [4]. Mais sa science, ce n'est pas la philosophie, c'est la gnose. G. Vallée n'est donc pas l'ancêtre des libertins du XVII[e] siècle; il est l'un des derniers [5] fils des libertins spirituels du XVI[e] siècle : ce n'est pas un rationaliste, c'est un gnostique.

IV

Je trouve une autre preuve de l'expansion du déisme dans l'affaire des déistes du Tarn. Malheureusement je n'ai que l'acte d'accusation, sans savoir quelle suite y a été donnée : le 5 juin 1576, les Etats provinciaux des diocèses de Castres, Albi, Lavaur et des montagnes de Saint-Pons et de Thonières se réunirent à Castres. Une première session avait eu lieu du 17 au 20 avril. « M. Bertrand Esperon [6], scindic de la ville

(1) Sur l'initiation dans les sectes gnostiques, voir DUCHESNE, *Origines chrétiennes*, p. 151 (Basilide exigeait auparavant un noviciat de cinq ans), 158, 162.

(2) Ceci n'est qu'une supposition fondée sur l'analogie. Toutes les sectes orphiques ont eu leur initiation; celles de la Renaissance sont fort peu connues, malheureusement.

(3) C'est le titre d'un traité libertin : *Colloques chrestiens de trois personnes, en assavoir entre ung apprins de Dieu, ung apprins de la Bible et ung apprins de sophisterie*, Genève, 1548.

(4) « L'homme qui sait est dans une situation morale supérieure à celle de l'homme qui ne sait pas. Le disciple, l'initié sont des âmes privilégiées » (DUCHESNE, *op. cit.*, p. 141). Voir aussi dans HUMBERT (*Origines de la Théol. mod.*, I, V, p. 55) le poème de Ruysbroek sur la contemplation :

La contemplation est une science sans mode
Qui reste toujours au-dessus de la raison, etc.

(5) On en trouve encore au milieu du XVII[e] siècle (voir la conclusion de ce livre), mais ils se font rares.

(6) Sur Bertrand Esperon, notaire à Castres, voir *Archives de Castres*, II, p. 7.

de Castres dit que en l'assemblée generalle du diocese dernierement tenue aud. Castres, il fut denoncé par M. Floris, ministre de la parolle de Dieu, que plusieurs heresies mechantes et condampnables ceptes *(sic)* commenceroient pulluler entre aucungs desvoyés de la droicte religion se nommant deistes, mesmes dans le balon Saint-Amand et Autpolois; à quoy estoit besoing de promptement remedier cependant qu'ils ne prennent plus grand accroissement ». L'assemblée décida « que seroit faicte poursuite contre les ceptateurs aux despans dud. pays [1] ». J'ignore quelle fut la sanction de cette résolution du synode, mais par contre l'histoire de Saint-Amans [2] nous autorise à chercher chez les libertins du moyen âge l'origine des déistes du XVIe siècle. Le Hautpoulois, en effet, fut, du XIe au XIIIe siècle, un des centres les plus ardents des Albigeois. Le château de Hautpoul appartenait au XIIIe siècle à leur chef, Raymond Roger, vicomte d'Albi, qui, avec Raymond IV de Toulouse, organisa la résistance. C'est au château d'Hautpoul qu'ils se réfugièrent lorsqu'en 1212 ils furent menacés par la croisade de Simon de Montfort; c'est là qu'ils furent massacrés par Simon victorieux, le second dimanche après Pâques de cette même année. Un grand nombre s'enfuirent et plus tard fondèrent la ville voisine de Mazamet. Il me semble naturel de supposer que les ferments d'incrédulité des libertins du XIIIe siècle — car les Albigeois sont une ramification des mystiques du moyen âge — entretenus pendant deux siècles, se sont pris à revivre au moment où renaissaient toutes les hérésies, et qu'ainsi les déistes de Saint-Amans ont hérité de l'esprit comme du sang des Albigeois.

Bayle a voulu nous mystifier, je pense, en renvoyant ses lecteurs qui voudront connaître les trois poètes de la Pléiade

(1) Délibération du 5 juin 1576, Arch. dép. du Tarn, C. 1015, fo 81. M. Vidal, d'Albi, qui a bien voulu copier le texte entier à mon intention, et M. l'Archiviste départemental ignorent la suite donnée à cette délibération. M. Calvet l'ignore aussi.

(2) J. CALVET. *Histoire de la ville de Saint-Amans*, Castres, 1887.

disciples de G. Vallée aux *Mémoires de l'Estat de France sous Charles Neufiesme* (1). A la page indiquée, en effet, on trouve mentionnés trois poètes qui y sont accusés d'avoir écrit contre les protestants : Jean Dorat, Jean Ant. de Baïf et Et. Jodelle. Les deux premiers ne méritent point l'accusation d'athéisme que Bayle lance contre eux. Etienne Jodelle est plus suspect. Il fut épicurien en sa vie et en sa mort si l'on en croit P. de l'Estoile « car n'ayant pendant sa vie pas craint Dieu, il ne donna en mourant aucun signe de le reconnoître; et même en sa maladie, comme il fut pressé de grandes douleurs, étant exhorté d'avoir recours à Dieu, il repondoit qu'il n'avoit garde de le prier ny le reconnoistre, tant qu'il luy feroit tant de mal, et mourut de cette façon avec hurlemens epouventables. Ronsard a dit souvent qu'il ût désiré pour la mémoire de Jodelle que ses ouvrages ûssent été jetés au feu. Il étoit d'un esprit prompt et inventif, mais paillard, yvrogne et sans aucune crainte de Dieu, qu'il ne croyoit que sous bénéfice d'inventaire (2) ». Ronsard et l'Estoile me paraissent bien sévères. Si la vie de Jodelle fut d'un libertin, son œuvre ne l'est pas. On y trouve même des vers contre les protestants et les anabaptistes (3). Tout au plus peut-on citer comme suspects les vers suivants. Le poète parle *A sa Muse :*

Tu sais que la vertu n'est point recompensée
Sinon que de soymesme et que le vray loyer
  De l'homme vertueux, c'est sa vertu passée.
— Pour elle seule doncq je me veux employer
Me dussé-je noyer moymesme dans mon fleuve,
Et de mon propre feu le chef me foudroyer.
— Si doncq' un changement au reste je n'espreuve,
Il faut que le seul vray me soit mon but dernier,
Et que mon bien total dedans moy seul se treuve,
— Jamais l'Opinion ne sera mon colier (4).

(1) BAYLE, art. Rapin, note D, rem. crit. Renvoi à la 2e édit. 1579, tome I, f° 278 v°.

(2) L'ESTOILE, *Journal de Henri III*, I, p. 63-64.

(3) « Les faux Anabaptistes,
Les Parfaits, les Dormants, Frerots et Davidistes
Qui sont engendrez d'eux » (des Protestants).
Œuvres et Meslanges, sonnet XXXV, p. 81.

(4) *Œuvres et Meslanges poét.*, éd. 1574, p. 135.

P. de l'Estoile nous a conservé le souvenir d'un autre libertin qui fut aussi plutôt épicurien que philosophe : Simon Nicolas (✝ 1604). Il était secrétaire de Charles IX, fort goûté à la cour et « bien venu aux compagnies ». Et pourtant, dit le chroniqueur, c'était « un beau corrompu et vieil pecheur et lequel on disoit croire en Dieu par benefice d'inventaire ». Quand on lui parlait de l'au-delà il répondait « qu'il eust quitté tousjours fort volontiers sa part de paradis pour cinquante ans de plus de ceste vie ». Il composa lui-même son épitaphe :

J'ay vescu sans souci, je suis mort sans regret.
Je ne suis plaint d'aucun, n'aiant pleuré personne.
De scavoir où je vais, c'est un trop grand secret;
J'en laisse le discours à Messieurs de Sorbonne (1).

Maldonat, dans ses *Commentaires sur saint Mathieu*, se plaint que le protestantisme aussi fût une école d'athéisme (2). Il faut faire la part de l'exagération. De temps en temps cependant un enfant perdu de la Réforme arrivait à l'arianisme et au déisme pur. J'ai exposé plus haut le cas de Castellion, de Claude d'Aliod, de Chapponeaulx, de Farel même aux environs de 1550. En 1564 une longue controverse éclate en Allemagne entre Jacques André, de Bèze, et les théologiens de l'école

(1) DE L'ESTOILE, *Journal du règne de Henri IV*, édit. de La Haye, 1741. t. III, p. 163-165.

(2) Voici cette page à titre de document :
Habet enim hæresis et incredulitas sicut omnis doctrina methodum suam ut ab his quæ notiora nobis et propinquiora sunt sensibus, exordiatur et per gradus ad majora remotioraque perveniat. Experientia docti loquimur : multos jam Calvinistas videmus : qui ingeniores, et magis increduli id est magis Calvinistæ cæteris erant : eo jam pervenisse ut qua ratione hoc prius misterium non credebant, nunc Trinitatis misterium non credant, cæterosque Calvinistas sicut Calvinistas nos, tanquam nimis simplices et credulos rideant. Omnes enim Ariani et quos multis hodie locis succrescere videmus, et qui Poloniam jam omnem repleverunt ex Calvinistis nati sunt. Nonnulli progressi sunt longius, ut nihil crederent, quorum unus cum libellum quemdam his annis de arte nihil credendi composuisset nihil in eo nisi hoc unum verum dixit : oportere prius Calvinistam fieri qui athæus esse volet. Fuerat ille antea Calvinista, fuit postea athæus et unicuique in sua arte credendum est. Verissima sententia ; nam quisquis Calvinista est, si ea quam ingressus est incredulitatis via ire pergat, ad nihil credendum perveniat necesse est... *Comm. in Math.*, XXVI, col. 572 A-B (1596-1597).

d'Ingolstadt [1]. Il ne s'agit rien moins que de la divinité de Jésus-Christ, si nous en croyons Andrea lui-même [2]. Ces luttes ont leur répercussion à Paris où François Beaudoin publie en 1565 un livre *Contre les thèses impies d'Andrea* [3]. Lambert Daneau, réfugié à Genève, accuse en 1578 Guillaume Génébrard de Paris de renouveler l'erreur de l'antitrinitaire Gentilis [4]. Dans le même temps (1582), on brûle à Metz Noël Journet, maître d'école de Sainte-Ruffine. Il niait la Trinité et la Rédemption. Le ministre Chassanion écrit contre lui : *la refutation des erreurs estranges et des blasphèmes horribles contre Dieu et l'escriture saincte et les saincts prophètes et apostres d'un certain malheureux qui pour telles impietez a esté justement bruslé en la cité de Metz* [5]. C'est encore un français qui dix ans plus tard bataille contre les ariens de Pologne, le théologien Du Jon dont on a vu la crise d'incrédulité et la conversion [6].

Par contre, les protestants accusent aussi quelquefois les catholiques d'être des athées. Du moins ils l'ont fait une fois

(1) Livres de André : *Assertio piæ et orthodoxæ doctrinæ de personali unione qua respondetur ad primam partem libri Th. de Bèze... cui titulum est Placidum et modestum responsum etc.* Tubinge, 1565. — *Brevis et modesta apologia capitum disputationis de majestate hominis Christi deque vera et consubstantiali præsentia corporis et sanguinis Christi in Eucharistia.* Tub., 1564. *Collatio catholicæ et orthodoxæ Christianæ fidei de persona Christi*, 1582.

(2) Non amplius aut... parum de verbis cœnæ litigatur, sed de his ipsis fidei articulis qui sunt de incarnatione Verbi... (Adversarii) affirmant eam (rem) nihil aliud esse quam duarum naturarum divinæ ac humanæ in Christo eam conjunxionem qua λόγος humanam naturam in sua persona... sustenset... sed quid... hoc aliud est quam negare Christum hominen esse Deum... etc. *Brevis et modesta apologia*, p. 345.

(3) *Disputatio adversus impias Jacobi Andreæ theses de majestate hominis Christi.* Paris, 1565, in-8°. Sur Fr. Baudoin, voir HAAG, *Fr. Prot.*, I, p. 27; 2e édition : I, p. 993 à 1005.

(4) *Ad Novas Guilhelmi Genebrardi Doctoris parisiensis Calumnias cujus tum orthodoxam Evangelicorum omnium de Trinitate doctrinam traducit : tum etiam horrendum Valentini Gentilis errorem tuetur ac renovat... responsio.* Genève, Vignon, 1578. Sur Daneau, voir *Fr. Prot.*, V, p. 69 à 91.

(5) Strasbourg, Nicolas Wyriot, 1583, in-4° non paginé. Sur cette affaire, voir *Fr. Protest.*, III, p. 78-79.

(6) JUNIUS, *Defensio catholicæ doctrinæ de sancta Trinitate personnarum in unitate essentiæ Dei adversus Samosatenicos errores specie inanis philosophiæ in Polonia excudentes.* Heidelberg, 1590. *Defensio secunda*, ibid., 1591. *Defensio Tertia*, ibid., 1592 (*Opera*, II), *Fr. Prot.*, V, p. 711 à 729.

contre le cardinal Du Perron [1]. Le roi Henri III avait coutume de réunir au Louvre l'Académie « du Palais » qui avait remplacé celle de Baïf. On y rencontrait Ronsard, Baïf, Pibrac, Desportes, Jamyn, Pontus de Tyard, d'Aubigné, Du Perron et quelques dames « qui avaient étudié ». On y discutait philosophie. Ronsard y a traité de la supériorité des vertus morales sur les intellectuelles [2]; Du Perron y a aussi prononcé un *Discours de l'âme* dont la sécheresse et la psychologie rébarbative nous feraient regretter Pomponazzi lui-même [3]. Le 25 novembre 1583, il y aurait prêché contre les athées, et comme le roi le complimentait, il lui aurait répondu : « J'ai prouvé aujourd'huy qu'il y a un Dieu, s'il plaît à votre majesté me donner audience, je lui prouverai par raisons aussi bonnes qu'il n'y en a point du tout ». Le roi aurait menacé le cardinal d'une disgrâce. Ceux qui ont vulgarisé cette anecdote n'ont pas même le mérite de l'invention. C'est une réédition de celle que la légende avait mise au compte du professeur Thomas de Cambrai au début du XIIIe siècle [4].

Je ne pense pas qu'il faille faire grand cas non plus de l' « école d'athéisme » qui aurait existé à Paris « au moment de la naissance de cette secte d'athées ». Le P. Zacharie de Lisieux raconte que les athées se réunissaient de nuit et que dans ces réunions secrètes on attaquait l'immortalité, la providence, la religion en général; on y parlait aussi en faveur de la liberté politique. Il tient le fait d'un témoin qui, dégoûté, s'est fait religieux, et il s'en porte garant. Malheureusement il ne donne ni nom ni date. Et comme il écrit en 1653 il

(1) Sources : GOUJET, *Bibl. fr.*, XIV; LEVESQUE DE BURIGNY, *Vie de Du Perron* (1758) ; *Journal de Henri III*, 25 nov. 1582, I, p. 411 ; *Epistre dédicatoire de la confession de Sanci; Gisb. Vœtius*, cité par BAYLE, art. Du Monin, rem. C.

(2) JUSSERAND, *Ronsard*, V, p. 156. Sur cette Académie, voir E. FREMY, *L'Académie des derniers Valois*; BAIF, *Œuvres*, éd. Marty-Laveaux, I, XXXV-XXXVI.

(3) *Discours de l'âme prononcé devant le Roi Henri III* (*Œuvres*). Le discours remplit trois pages in-folio. C'est un résumé de psychologie scolastique qui expose le mécanisme des puissances de l'âme, mais ne s'occupe ni de sa nature ni de sa destinée, et est sans intérêt ici par conséquent.

(4) En voir le récit au chap. X.

est difficile de reporter le fait au delà des premières années du XVII[e] siècle ou des dernières du XVI[e]. Encore faut-il l'accueillir sous toutes réserves. Il n'est pas impossible cependant qu'on se trouve en présence de réunions de libertins ou de membres d'une société secrète antireligieuse comme la franc-maçonnerie ou la Rose-Croix (1).

Nous avons des progrès de l'athéisme au cours de la seconde moitié du XVI[e] siècle des preuves plus sûres : ce sont les livres qu'on écrit pour y remédier. Bodin même s'en inquiète (1576), non pas précisément parce que l'athéisme est une erreur de doctrine, mais surtout parce que c'est un mal social : « Peu à peu, du mespris de la religion est sortie une secte detestable d'atheistes, qui n'ont que le blaspheme en la bouche et le mespris de toutes loix divines et humaines; dont il s'ensuit une infinité de meurtres, parricides, empoisonnemens, trahisons, parjures, adulteres, incestes; car il ne faut pas attendre que les princes et les magistrats rangent sous l'obeissance des loix les subjects qui ont foulé aux pieds toute religion (2) ».

(1) *Seculi genius Petro Formiano authore*, Parisiis, Seb. et Gabr. Cramoisy, 1653, p. 289-296.

(2) *Républ.*, VI, I, cité par CHAUVIRÉ, *Bodin auteur de la Républ.*, p. 162. Quelques années plus tard, Crespet, après avoir parlé de Noel Journet, écrit : « La formilière d'atheistes semblables s'est espandue par la France, et sont receuz aux gages des grands qui se couvrent du manteau de religion pour couver une derision de Dieu et de son essence, comme on les juge par leurs discours qui sont farcis de blasphemes et d'impieté. Tellement qu'on ne peut estimer autre chose de telle connivence, que la Foy se retire de nous... etc ». *De l'Ame*, livre I, disc. II, tome I, p. 35. Voir aussi *ibid.*, p. 32 et d'autres textes d'autres auteurs cités plus loin au cours du chap. XVIII.

CHAPITRE XVII

Un « Achriste » : Jean Bodin.

I. Le disciple des Padouans : I. Raison et Foi. — II. Eternité du monde. — III. Providence. — IV. Miracles. — V. Déterminisme. — VI. Immortalité.

II. Le disciple de Celse : I. Le bon sens juge des mystères. — II. Impossibilité de l'Incarnation. — III. Contre la divinité de Jésus-Christ : *a*) par les textes scripturaires; *b*) par les miracles et les prophéties; *c*) par la personne de Jésus-Christ. — IV. Divers (Trinité, sacrements).

I

Les déistes dont on vient de voir quelques silhouettes ne diffèrent pratiquement en rien des « achristes », puisque les uns et les autres rejettent la révélation et se contentent de la religion naturelle. L'arianisme cependant suppose une culture théologique beaucoup plus sérieuse que le déisme. C'est pourquoi on le rencontre surtout chez les théologiens avancés de l'école protestante ou chez des érudits comme Bodin. Je ne connais pas de livre français qui le soutienne, sauf le manuscrit de Bodin que je vais étudier tout à l'heure. Mais les théologiens s'en préoccupent. Il suffit d'ouvrir l'*Index hæreseon et errorum hæreticorumque* qui termine les œuvres de Maldonat pour trouver au mot *Ariani* un exposé et une réfutation en règle de toutes leurs théories. Les apologistes protestants lui consacrent des volumes. Ils sont nombreux déjà dans certains centres. « L'edict premier de pacification ne fut plustost publié en France (1561) que soudain s'esclouit à Lyon un secte d'ariens couvée dez longtemps audit Lyon, et ailleurs, par un Aleman et un Italien, qui en estoyent les chefs... Aussi

estoyent prest à se faire paroistre les postelliens, les trinitaires ou servetistes, et autres jusques aux achristes (1) et deistes : qui tous pretendoyent pouvoir jouyr du benefice de l'edict...; on adjoucte que tous les prenommez sectaires, et autres, se vantoyent estre fondez en textes, ou raisons tirées aussi pertinemment de l'Escriture, que les Calvinistes y scauroyent prouver leurs opinions estre fondées (2) ». L'année précédente, le 20 octobre 1560, la faculté de théologie de Paris avait censuré comme « impie, blasphématoire, hérétique et détestable, la proposition suivante, dénoncée par G. de Bosset, doyen de l'Eglise de Poligny, chanoine de Besançon : « Julius Caesar est autant parfait que Jesus Christ ». Le blasphème est de Julien l'Apostat (3).

On peut donc dire que le point d'attaque du rationalisme s'est légèrement déplacé au cours de la deuxième moitié du XVIe siècle. Les problèmes de l'immortalité, de la providence, des miracles, qui absorbaient toute l'attention des philosophes du deuxième tiers du siècle vont passer au second plan. Si ceux qui les étudient sont encore très nombreux — on en a

(1) « Achriste » est-il un néologisme inventé sur le modèle de « athéiste » ? Serait-il la traduction de ἀχρίστοι dont se sert A. Fumée dans sa lettre à Calvin de 1542? ou le mot ἀχρίστοι serait-il la traduction du mot « achriste » déjà usité à cette époque ? Je n'en ai pas trouvé d'exemple avant celui que je transcris ici.

(2) Pierre DE SAINT-JULIEN, *Meslanges histor.* (1586), p. 202-204. Autre texte reproduit dans BAYLE, art. Viret, rem. F, note 25 : « La liberté de conscience ne porroit estre permise que soudain une infinité de sectes (la pluspart abominables) ne se presentassent pour jouyr du mesme privilege; selon qu'il advint à Lyon quand par l'edit de pacification il fut dit que personne ne seroit recherché en sa conscience, soudain sortit en public un Alemanni avec une trouppe de renouvellez arriens (et beaucoup pires) qui, prétendant tirer faveur de l'édict, fut cause que le vicaire général du reverendissime archevesque de Lyon et maistre Pierre Viret, superintendant en la pretendue eglise calvinienne dudit Lyon, furent contraints de se joindre pour rembarrer ces arriens... ». Sur l'action de Viret à cette occasion, voir BARNAUD, *P. Viret*, p. 605-606. On trouvera plus loin l'analyse du traité qu'il écrivit contre ces ariens. — M. DE CASTELNAU signale aussi l'expension du socinianisme à Lyon après l'édit de pacification : « En même temps il y eut à Lyon une nouvelle secte de deistes et trinitistes, qui est une sorte d'heresié laquelle a esté en Allemagne, Pologne et autres lieux : secte tres-dangereuse, dont la foy et la doctrine doit estre rejettée et laquelle a grandement troublé l'Allemagne (*Mémoires*, livre V, ch. V, édit. Petitot, p. 321).

(3) DUPLESSIS D'ARGENTRÉ, *Collectio judic.*, II, p. 289, col. 1. Julien, à vrai dire, ne met pas César au-dessus de Jésus-Christ, mais au-dessus de Moïse (SAINT CYRILLE, *Adv. Julian.*, VII, 218 A); mais il met Jésus-Christ au-dessous des grands capitaines : Persée, Eaque, Minos (*Ibid.*, VI, 290 C-191). Tout naturellement on l'a mis aussi au-dessous de César. Voir aussi ORIGENE, *Contra Celsum*, VI, p. 271.

vu assez d'exemples —, de plus en plus nombreux et ardents sont aussi les combats qui se livrent autour des dogmes fondamentaux du christianisme : l'incarnation, la divinité de Jésus-Christ. Le libertin classique : le Brutus de Fernel, le Curieux de Pontus de Tyard, le Démocritic de Tahureau, est devenu savant. Il a lu Julien l'Apostat, Celse et Porphyre. Il a étudié la théologie hétérodoxe : il est devenu Jérôme Senamy du *Colloque des sept savants* de Bodin.

Il y a deux hommes en Bodin (1). Celui que connaissait le public du XVIe siècle, l'auteur de la *République*, du *Théâtre de la Nature* (2), de la *Démonomanie* est un magistrat et un savant. Quand il a posé les fondements de la République, il recherche les causes et les principes des choses (3), ou la raison des météores et la composition des métaux (4), la constitution et les mœurs des plantes et des animaux (5). puis, s'élevant dans l'échelle des êtres, il étudie les facultés et la destinée de l'âme (6) les lois des corps célestes, et l'essence même de Dieu (7). C'est un savant; il connaît la philosophie, la cosmographie, celle des Chaldéens et celle de Copernic (8), les mathématiques, l'hébreu, la théologie des diverses religions connues y compris le Kabbale. C'est aussi un naïf, que les sorciers et les démons bons ou mauvais, incubes ou succubes, hantent ou affolent. Sous ce premier aspect il ne semble pas très hardi de doctrine. Tout au plus trouverons-nous ça et là des idées courantes d'origine suspecte, padouane pour la plupart.

Ni Theorus ni Mystagogus, le disciple très curieux et le

(1) Sur Bodin, il me suffira d'indiquer les thèses de M. Chauviré : *Jean Bodin, auteur de la République*, Champion, 1914; *Colloque de J. Bodin. Des Secrets cachez des choses sublimes entre sept scavants qui sont de differents sentiments*, Champion, 1914.

(2) *Universæ naturæ theatrum*, Lugduni, apud. J. Roussin, 1596.

(3) *Théâtre de la nature*, 1er livre.

(4) *Ibid.*, 2e livre.

(5) *Ibid.*, 3e livre.

(6) *Ibid.*, 4e livre.

(7) *Ibid* , 5e livre

(8) Qu'il expose et refûse de croire. M. Chauviré voit surtout dans la *Theatrum* un livre de science et il a raison (*Bodin*, p. 93); mais cette science comprend la métaphysique dans le 4e livre, et c'est par là que le livre nous intéresse.

maître très savant du *Théâtre de la nature*, ne sont hommes à se contenter de mots ni à prendre les noms des grands hommes pour des arguments. Comme son disciple vient d'objecter à Mystagogue un texte de saint Augustin sur l'âme, il lui répond assez sèchement : « C'est sur des raisons et non sur l'autorité qu'il faut appuyer la discussion [1] ». Theorus n'oublie pas la leçon : « L'autorité des grands hommes a beaucoup de poids sans doute pour affermir la foi et surtout dans les questions difficiles et cachées au sens humain, mais s'il est vrai qu'il en est peu qui croient ceci ou cela parce qu'ils le veulent, on doit les presser de démonstrations irréfutables et pour ainsi dire leur appliquer la question pour les forcer à dépouiller la foi pure *(nudam assensionem)* et à acquérir la science *(scientiam)*, laquelle ne peut subsister avec la foi ni la crédulité ». Le prudent disciple se couvre ici de l'autorité de Scot [2].

Bodin reprend cette distinction entre la foi, la science et l'opinion dans l'*Heptaplomeres* : « Si la religion n'est qu'une opinion, elle est tousjours douteuse et suspendue entre le vray et le faulx, et par la dispute elle s'esbranle chaque jour de plus en plus. Si c'est une science, il faull qu'elle despende de la demonstration et qu'elle soit fondée sur des principes certains et soustenue par des conclusions infaillibles et necessaires. Or les choses qui sont de cette façon ne reçoivent point de contestation [3]. Mais il me semble qu'il n'y a personne qui de quelque religion que ce soit ayt donné des preuves demonstratives, encore que plusieurs l'aient entrepris [4]: en vain parce

(1) Rationibus oportet non auctoritate disserere (*Theatr.*, IV, p. 446).

(2) *Ibid.*, p. 512. Autres textes tiré du *Methodus ad facilem Historiarum cognitionem* (Paris, 1566), VIII, p. 396 et suiv. : « Prius originem.... non tam authoritate quæ nihil valet apud eos qui ratione duci volunt quam necessariis argumentis doceamus ». Plus loin, en parlant de Moïse : « Sed quoniam improbi ejus auctoritate se vinci non patiuntur... necesse est eorum argumenta consimilibus argumentis refellere ac debilitare ». cités par CHAUVIRÉ, *Bodin aut. de la Républ.*, p. 118.

(3) Il donne plus loin cette comparaison : « Celluy qui apprend les mathematiques et qui croit une proposition que le docteur luy fait sans l'entendre, on peut dire qu'il a la foy et qu'il n'a pas la science; mais dès qu'il a compris la leçon de son maistre, en acquerant la science il perd la foi » (F° 242, éd. Chauviré, p. 64).

(4) Ailleurs Bodin cite parmi ceux-là Eusèbe, Galatinus, Agostino Steuco, Mornay (F° 515).

que tant s'en fault que la foy puisse estre et subsister où il y a demonstration qu'au contraire elle la renverse de fond en comble [1] ». Aussi « il faut absolument se dispenser de toutes sortes de disputes qui concernent la religion [2] ». Cette doctrine de la science et de la foi n'est pas nouvelle; elle remonte jusqu'à saint Thomas [3]. Mais ce qui est nouveau, c'est l'exigence d'un esprit qui veut trouver à la croyance elle-même un fondement purement rationnel, qui constate l'échec de ceux qui, comme Postel, ont cherché jusqu'ici à le trouver, et en conclut à la vanité des discussions théologiques. N'est-ce pas précisément ce que Dolet, devançant de cinquante ans le mouvement qu'il commençait en France, enseignait déjà dans son *De Imitatione ciceroniana* [4]?

En vérité, pour certains esprits, la foi dans ces conditions n'est plus possible [5]. Elle ne le sera plus du moins pour ceux qu'une grâce spéciale n'aura pas prévenus, ou qu'une éducation foncièrement chrétienne n'aura pas familiarisés de bonne heure avec les mystères chrétiens, ou qui ne se résigneront pas à croire sans raisons sérieuses. Bodin s'en rend parfaitement compte : « Voilà qui est bon entre chrestiens, fait-il dire à l'un des interlocuteurs de Venise [6], nous voions ce qui se peut respondre aux philosophes, aux payens et aux epicuriens qui ne reconnoissent point de foy infuse ny d'auctoritez evangeliques, pour ne pas tomber dans l'inconvenient dont

(1) On reconnaît la thèse de Geoffroy Vallée. Ailleurs, à propos de la Providence et du Destin, Federich oppose les théologiens et les naturalistes Salomon lui répond : « Il faut que ce qui est vray le soit toujours. Et une mesme chose ne peut point estre vraye selon les theologiens et fausse selon les naturalistes, encore qu'ils soient souvent d'avis contraires sur une mesme proposition » (*Heptapl.*, F° 37).

(2) *Heptapl.*, 244-245; CHAUVIRÉ, 62-64. Il revient sur cette question p. 515.

(3) C'est Bodin lui même qui nous y renvoie : IIa-IIae, q. 3. art. 4.

(4) Voir chap. IV, p. 124-125.

(5) Mlle L. Zanta, l'historienne de la renaissance du stoïcisme, le notait récemment dans une étude d'âmes modernes. Locke n'a pas fait de l'intelligence un absolu; il a voulu garder la foi : « Il y a réussi, lui dis-je, mais il a oublié ceux qui allaient le suivre. Lorsqu'on veut croire avec son cœur seulement, sans la lumière de son esprit, on reste seul dans sa croyance, on prépare les ténèbres à l'heure qui suit » (*La science et l'amour*, *Correspondant* du 25 octobre 1920, p. 319).

(6) A Toralbe, ms., F° 516; autres textes semblables à propos du péché originel (F° 567) et de la justification (F° 600).

l'Empereur Julien blamoit autrefois les Galileens, de n'avoir en la bouche pour tous argumens, principes et demonstrations que le mot croyez ». Croire ? encore faut-il quelque raison de croire ceci plutôt que cela ! qui sera le juge ? Jésus-Christ ? mais « c'est le premier differant d'entre les Juifs et les chrestiens... assavoir si le Christ est Dieu ou non ». L'Eglise, selon que propose saint Augustin (1) ? — Mais quelle église, entre toutes celles qui prétendent à la vérité ? — L'Ecriture ? « Plusieurs eglises la tiennent pour corrompue », et jamais il n'y a eu plus de divisions que depuis qu'on prétend s'y reporter. — Les miracles ? mais les paiens aussi ont eu des oracles et des songes (2). — Et nous voilà au rouet, dirait Montaigne.

On voit donc que la séparation des domaines respectifs de la raison et de la foi, pronée par l'école padouane et acceptée par beaucoup comme une sauvegarde pour cette dernière, aboutit avant la fin du siècle à rendre la foi impossible aux esprits exigents. Sur ce point, Bodin me semble avoir dépassé la position de Montaigne, ce dernier ayant réussi à maintenir l'équilibre intellectuel au profit de la foi. Sur les autres articles de la philosophie padouane Bodin n'est pas aussi radical.

Ainsi il combat l'éternité du monde admise par les nouveaux péripatéticiens au nom d'Aristote. Il consacre à cette question dix-sept pages du *Théâtre de la nature* (3) et quatre pages de *l'Heptaplomeres* (4), et s'y attaque à la fois aux néoplatoniciens et à Aristote lui-même (5). Des premiers, Theorus reproduit

(1) Non crederem Evangelio nisi Ecclesia id ipsum confirmaret.

(2) *Heptapl.*, IV, F° 233; CHAUVIRÉ, p. 53 et suiv. Sur la corruption des textes évangéliques, l'opposition des miracles de l'histoire profane à ceux de l'Evangile, voir Celse et Julien l'Apostat, chap. XI.

(3) P. 35-52.

(4) Fos 47, 48, 49, 50. Il convient d'ajouter qu'il avait déjà fait allusion à cette question dans la *République*, IV, p. 555 : « Mais quoique les Hebreux ayent eu les beaux secrets de Nature et que leur opinion retranche l'impieté de ceux qui tiennent l'eternité du monde ou l'oisiveté du createur, si n'ont ils jamais assuré ces choses-là ».

(5) Sur Platon, voir *Theat.*, p. 35-41; sur Aristote, *ibid.*, p. 41-52.

les subtils arguments. Si Dieu a voulu créer de toute éternité, le monde est éternel; si non, Dieu n'a pas créé toute perfection dès l'origine [1]. Du second il reprend l'objection vulgarisée par ses disciples de la Renaissance : Dieu n'est-il pas Acte pur et peut-on le supposer en puissance un seul instant avant l'acte ? « Si nous posons le cas que le monde ait esté creé, il faudra qu'en tant et tant d'innumerables millions de siecles (exceptées six mille années qui ne sont encore expirées) il y avait eu une merveilleuse obscurité au vuide incomprehensible qui a precedé le monde : et par ainsi il n'y aurait pas longtemps que Dieu, se reveillant, comme d'un sommeil, se seroit adonné à la creation du monde, auquel pourtant il deust bientost bailler la fin et ruyne pour retourner de son action motrice à son premier repos. D'avantage il faudra confesser que Dieu n'estoit devant la creation du monde que createur en pouvoir, mais non en effect; or la majesté de Dieu n'est pas petitement interessee si devant l'Acte il ne peut estre appelé createur... ». Voilà précisément ce qui a mu Proclus à croire le monde éternel [2], dit Mystagogue, mais « le temps incomprehensible est present à l'Eternel, sans aucune succession de ses parties. Car le temps qui passe ne delaisse pas Dieu en arriere, ni Dieu aussi ne l'attend pas à l'advenir, mais plustost ce riche tresorier le possede tout en un moment indivisible et qui ne se bouge jamais, par ainsy il ne cognoit pas qu'il ayt esté ou qu'il doyve estre, mais cognoit simplement sa seule essence immuable et que sa puissance n'a esté devant son acte [3] ».

Sans être aussi explicite sur la Providence, il la défend contre le destin d'Aristote et des stoïciens [4]. Federich, dans

1) *Theat.*, p. 35 et suiv.

(2) On se souvient de la forme populaire de l'objection : que faisait Dieu avant la création ? Il serait difficile du reste de décider si l'argument vient de Cicéron (*De Natura Deorum*, I, 9) ou des péripatéticiens (voir l'exposé de leur doctrine chap. VII, art. sur Vicomercato).

(3) *Theatrum*, p. 49-51; trad. p. 56-58. La discussion finit donc à l'avantage de l'orthodoxie. Mais est-ce Mystagogue qui représente les idées de Bodin ou son adversaire ?

(4) *Theat. nat.*, I, p. 25-35, et *Heptapl.*, f[os] 38-41. Il emploie à peu près les mêmes arguments dans les deux ouvrages.

l'*Heptaplomeres*, Theorus dans le *Theatrum* objectent « les roulemens certains et immuables des globes celestes [1] »; comme l'apologiste répond en distinguant les causes secondes, variables, et la cause première, invariable, Theorus et Coroni n'acceptent point cette distinction et soutiennent que « les choses qui se font s'accomplissent par une force necessaire et par la puissance des causes superieures qui ne peuvent changer [2] ». Mystagogue et Toralbe, qui défendent la Providence, rappellent l'autorité de saint Augustin, qui confond le destin avec Dieu [3], protestent que soumettre Dieu à la nécessité, c'est lui retirer tout droit à notre reconnaissance et détruire la base même de la piété [4]. Theorus cependant, s'il accepte ces raisons, avoue qu'elles « semblent ridicules aux epicuriens qui ne s'arretent qu'aux preuves evidentes des demonstrations [5] ». Et après que son adversaire a argumenté, d'une façon quelque peu obscure, il est vrai, contre les épicuriens, Theorus lui présente la grande objection, celle d'Alexandre d'Aphrodisias: « Si les causes naturelles ne sont necessaires, il n'y aura point de science naturelle: car il faut que les causes des choses soient necessaires, desquelles on recherche la science [6] ». Si je relève l'argument parmi bien d'autres, c'est qu'il montre en Bodin une tournure d'esprit toute voisine de la nôtre.

Dans ces conditions il est évident que Bodin croit aux miracles, à l'intervention des démons. Les quelques pages de l'*Heptaplomeres* où il en parle sont dirigées contre Pompo-

(1) *Heptapl.*, f° 38 (voir *Theat.*, p. 28).
(2) *Heptapl.*, f° 40; *Theat.*, p. 27-28.
(3) *Heptapl.*, f° 38; *Theat.*, p. 28.
(4) *Heptapl.*, f° 39; *Theat.*, 29.
(5) *Theat.*, trad., p. 33.
(6) *Theat.*, p. 34; *trad.*, p. 35. ALEXANDRE, *Métaphys.*, lib. II. — Cf. *Heptaplomeres*, f° 45 : « Il faut que des choses qui dependent d'une science les causes en soient necessaires, mais le raisonnement de Toralba ostant la necessité des causes fait qu'il n'y a plus aucune science touchant les choses naturelles parce que ce qui n'arrive que par hasard ou qui peut estre autrement ne peut non plus estre reduit soubz les regles d'une science que les moyens pour descouvrir un thresor ». La réfutation est la même dans les deux ouvrages.

nazzi, qui niait l'existence des démons [1]. On peut se demander pourtant si Bodin est toujours resté le crédule auteur de la *Démonomanie*. Dans ce même *Heptaplomeres* en effet, Senamy, entendant raconter qu'une religieuse avait des relations coupables avec un diable nommé Ephialte et un bénédictin avec Hyphialte, se récrie avec malice : « l'Italie produit donc des diables de l'un et l'autre sexe, incubes et succubes. Mais je doubte fort que les medecins ne tournent encore cela en raillerie [2] ». Et son compère Federich raconte à son tour, à propos d'exorcisme, que Mélanchthon ayant aspergé un possédé d'eau ordinaire au lieu d'eau bénite, « il faisoit autant de grimaces pour l'une que pour l'autre ». Pourtant ces boutades ne paraissent pas être la vraie pensée de Bodin. Il croit aux miracles; il les imagine même faciles et courants : c'est par ce biais qu'il reviendra à la théorie de Pomponazzi et de Cardan : que les plus grands miracles sont choses naturelles, comme on en verra un exemple bien curieux à propos de la nativité de Jésus. C'est à la même école vraisemblablement qu'il emprunte la théorie de la mélancolie et il donne à cet état pathologique un pouvoir que nous n'avons pas trouvé chez Cardan lui-même, c'est que ceux qui en sont possédés ont le don des langues. Il est vrai qu'il ajoute que le médecin auteur de cette proposition « fut mocqué et sifflé hautement [3] ».

Bodin donc ne semble pas avoir accepté l'idée d'un déterminisme scientifique. Il a cependant proclamé, après Pontus de Tyard toutefois et après Cardan [4], l'influence des climats et de la race. L'idée n'était pas absolument inconnue : depuis 1550 les poètes en particulier admettaient que la qualité de la terre, la lucidité du ciel, concourent à la formation du génie.

(1) *Heptapl.*, f°s 36-37.
(2) *Heptapl.*, f° 62.
(3) *Heptapl.*, f° 63.
(4) Il faut ajouter, comme source possible de cette théorie, SAINT CYRILLE, *Adv. Julianum imperatorem* (IV, 116 A; IV, 131 C; IV, 138; IV, 143 E), où Julien explique la différence des caractères et des aptitudes des divers peuples par l'influence du sol et du climat, s'essaie à déterminer les aptitudes propres à chaque peuple, et fait de cette inégalité un reproche à la Providence.

Mais Bodin élargit la théorie réduite jusqu'alors aux génies exceptionnels, poètes et prophètes. Il essaie une classification des « naturels » des divers peuples fondée sur leur climat. Ceux du nord sont plus pesants et plus sanguins, plus froids aux passions, ceux des régions moyennes sont plus intelligents et moins forts que ceux du nord, plus forts, mieux pondérés, mais moins rusés que ceux du midi; ces derniers sont surtout subtils et passionnés [1]. A ces tempéraments divers correspondent des facultés et des aptitudes différentes. Les peuples du nord ont en propre « l'art qui gist es ouvrages de mains »; dans la « republique universelle de ce monde » ils représentent le peuple, laborieux et adroit. Ceux des contrées tempérées représentent les magistrats et officiers dont la faculté dominante est la raison, dont le rôle est de commander « de négocier, trafiquer, juger, haranguer ». Mais les peuples méridionaux laissant la force aux hommes du nord et le droit aux « centraux » ont recours aux ruses et finesses, ou bien à la religion, « estant le discours de Raison trop gentil pour l'esprit du peuple septentrional, et trop bon pour le peuple meridional... qui veult estre payé de certaines demonstrations ou d'oracles divins qui surpassent les discours humains [2] ». Ils représentent la caste des spéculateurs, philosophes, astronomes, fondateurs de religions [3]: aussi toutes les religions sont nées aux pays méridionaux. Ici Bodin rejoint Cardan et l'on sent le peu de cas qu'il fait des formes religieuses, fruits éphémères et régionaux d'un climat ou d'une époque. La religion de Bodin est plus générale, mais il n'est pas temps encore de la définir.

Bodin ne serait pas de son temps s'il n'avait écrit, lui aussi, son traité de l'âme. Et aussi il n'y a point manqué. Tout le

(1) *Rep.* VI, p. 671-672 (éd. Gramonet, à Genève, 1629).

(2) *Rep.*, VI, p. 687.

(3) « Aussi voyons nous que les peuples du midy, egyptiens, chaldeens, arabes, ont mis en evidence les sciences occultes, naturelles et celles qu'on appelle mathematiques... Et toutes les religions ont presque pris leur cours des peuples du midy et delà se sont espandues par toute la terre » (*Ibid.*, p. 687); autre texte cité dans BRUNETIÈRE, *Hist. litt. XVIe siècle*, p. 529.

IVe livre du *Théâtre de la nature* (1) est consacré à étudier sa nature, son unité, ses facultés. Mais, comme Bodin l'étudie en savant, plus qu'en théologien, il s'occupe peu de sa destinée. Seules les dernières pages traitent de l'immortalité (2) et celles-là seules nous intéressent ici avec deux pages de l'*Heptaplomeres* sur le même sujet.

Un soir que les sept savants avaient soupé, l'un d'eux lut le *Phédon*. Sur la demande d'Octave et de Coroni, on relut le passage où il est question des momies embaumées des Egyptiens, et comme le livre traitait de l'immortalité, Coroni s'impatienta : « N'avons-nous pas assez agité cette question ? Plus que suffisamment », reprit Salomon, — ils en avaient parlé dans les soirées précédentes — « plus que suffisamment pour nous, qui sommes assez persuadés de l'immortalité des ames, quand mesme nous n'en aurions aucune demonstration ». Mais Toralbe estime « qu'il est necessaire de rechercher jusques au fond les preuves de toutes choses et specialement de celles qui regardent la pieté, pour ne pas tomber dans le malheur de n'avoir pas de quoy respondre aux epicuriens quand ils se mocquent des choses divines ». Senamy à ce propos défend Epicure: il eut ce suprême désintéressement qu'il « fut très respectueux envers les Dieux, vescut avec sobrieté et temperance, aima la continence, la justice, la foy, l'integrité des mœurs et cependant creut l'ame mortelle ». Mais Toralbe estime qu'il faut se défier de l'apparente piété d'Epicure qui peut-être cherchait seulement à éviter le sort de Diagoras et de Protagoras, et qu'en tout cas « ostée l'esperance d'estre recompensé et la crainte d'estre puni eternellement, la societé ne peut plus durer entre les hommes (3) ».

(1) P. 430-548. Toutes les discussions sur la nature de l'âme n'ont que peu d'intérêt; à signaler cependant, p. 482-484, la liste des opinions diverses sur ce sujet; p. 495, il refuse de suivre Platon sur ce que l'âme serait comme un pilote dans son navire et maintient l'union de la matière et de la forme; p. 500-504, de longs développements sur l'extase, qui semblent inspirés par Cardan, cité, d'ailleurs, p. 503.

(2) P. 537-548.

(3) *Heptapl.*, fos 5-6.

Bodin semble donc avoir renoncé, lui aussi, à trouver dans la philosophie des raisons d'assurer l'immortalité; la foi et l'intérêt social en sont les plus solides garants. Dans le *Théâtre de la nature* il donne comme preuve principale la croyance universelle des peuples à ce dogme [1]. Certes, avoue Theorus, chercher à demontrer une verité aussi claire, c'est chercher le soleil avec des chandelles. Mais la plupart pourtant ont nié l'immortalité, et ceux qui croyaient à la survivance des âmes, ils les appelaient superstitieux, mot que Cicéron dit appliqué à ceux qui demandaient que leurs enfants leur survivent [2]. Il faut donc forcer ces épicuriens comme en leur appliquant la question — Mystagogue se fait prier : ceux-là sont des bêtes brutes qui mesurent le bien et le mal au plaisir et à la douleur et font tout naître de la rencontre des atomes; quant à ceux qui, bien élevés tombent dans ces erreurs, « il ne leur est pas plus possible de revenir à la vérité qu'à une fille de retrouver sa virginité : puisque donc cette demonstration leur serait inutile et que les croyants n'en ont pas besoin, nous perdrions notre temps à la chercher » [3]. Theorus insiste et son maître lui donne trois raisons d'y croire; d'abord que l'âme est, selon Aristote, indépendante du corps pour l'exercice de ses opérations intellectuelles; puis que c'est une loi de la nature d'unir pour les séparer ensuite les contraires, ici l'âme et le corps; l'homme, enfin, est un résumé de la nature inférieure, brutale, et supérieure ou angélique. A sa mort il doit se résoudre en ces deux éléments. Bien que Bodin développe cette dernière démonstration à l'aide d'une parabole [4] et de commentaires de la Bible, de Léon Hébreu et de Moïse

(1) *Theorus* : satis quidem persuasum habeo animas cadaveribus superstites esse, aveo tamen intelligere an illud demonstrari possit. — *Mystag.* : demonstratio vix ulla certior esse potest quam populorum summa in eadem re conspirationis fides et consensio, quæ quodammodo naturæ lex est, ut amplius ambigere scelus, dubitare nefas (*Theatr.*, IV, p. 537-538). Cette preuve est reprise dans le *Theatrum*, p. 506. En revanche, s'il ne croit pas à la révélation chrétienne, c'est précisément parce que la plus grande partie de la terre l'ignore (*Heptapl.*, F° 234; Chauviré, p. 56).

(2) *Theatr. Natur.*, p. 538.

(3) *Ibid.*, p. 538-539.

(4) Prise au *Levit.* XIII et XIV.

Maimonide [1], il est permis de trouver sa démonstratios assez vague. Pour son intelligence mystique et pleine de rêveries platoniciennes, elle suffirait cependant. Il croit à l'immortalité et, à la fin de son livre, il révèle à son disciple qu'il prend parti pour l'averroïsme où toutes les âmes émanent directement de Dieu, contre Avicenne qui, après Platon, avait dressé une échelle des êtres, des âmes aux héros, des héros aux demi-dieux, des demi-dieux à Dieu [2].

Enfin c'est à Pomponazzi que Bodin me semble avoir pris la justification du mensonge religieux. Je n'ai pas remarqué qu'il expose nulle part la théorie de l'évhémérisme; mais il écrit dans l'*Heptaplomeres* : « J'ay tousjours fort estimé les sentimens de Platon [3] et de Xenophon, qui veulent qu'il soit permis comme il a tousjours esté aux magistrats et aux medecins de mentir quelquesfois (ainsy qu'aux nourices avec les nourissons), aux uns pour le bien et la santé du corps, et aux autres pour l'advantage de la Republique : à combien plus forte raison se peuvent donc servir du mensonge les legislateurs qui se donnent le soucy de l'ame [4] ». Pomponazzi avait dit la même chose et d'après les mêmes références à Platon, dans son *De Anima* et dans le *De Incantationibus* [5]. Peu importe du reste que Bodin soit ou non un lecteur de Pomponazzi, s'il est évident qu'il est, en tout cas, son lointain disciple [6].

(1) *Theat. nat.*, p. 540-542.

(2) *Ibid.*, p. 547-548.

(3) PLATON, *Rep.*, II, 21

(4) *Heptapl*, F° 340; CHAUVIRÉ, 120-121.

(5) POMPONAZZI, *De Incantationibus*, VIII, p. 103-104, et aussi *De Anima*, XIV, p. 123-124

(6) A la même page de l'*Heptaplomeres*, je relève cette proposition : « les gens de bien et les sages sont bien eloignez de suivre la vertu par espoir d'en estre recompensez, elle qui porte en soy sa recompense ». Cette idée est développée aussi par POMPONAZZI dans son *De Anima*, XIV, p. 120. Est-ce simple coïncidence ?

II

Ainsi Bodin dans ses livres ne dépasse pas en hardiesse les humanistes de son temps; il est même beaucoup plus crédule que la plupart d'entre eux. Et pourtant, de son vivant même, il sentait le fagot. Ses contemporains et surtout les libertins du XVII[e] siècle et leurs adversaires ont tous dit qu'il n'était pas chrétien [1]. On se passait sous le manteau, on lisait et on copiait ce *Colloque des secrets cachez des choses sublimes*, où le savant libertin qu'il était avait accumulé tout le libertinage de la Renaissance finissante [2]. Plaise au ciel, s'écriait Naudé, que ce dialogue ne soit jamais imprimé [3] ! Et il le compare au *De subtilitate* de Cardan.

Il y a en effet bien des affinités intellectuelles entre Cardan et Bodin. L'un et l'autre sont avant tout des savants : « il (Bodin) avait une grande lecture, dit Ménage [4], et il se souvenait de tout ce qu'il avait lu ». De Thou rapporte la même chose [5] et que c'est pour « l'incroyable abondance des choses curieuses que son excellente mémoire lui fournissait sur-le-champ », qu'Henri III l'appela près de lui pour s'instruire à son commerce. La façon même dont il a composé son dialogue suppose une énorme érudition. Des sept savants qui y prennent part, l'un expose et soutient la théologie catholique (Paul Coroni), l'autre la juive (Salomon Barcassius), un troi-

(1) Voir les textes dans BAYLE, art. Bodin, rem. O.

(2) *Colloquium Heptaplomeres de abditis rerum sublimis arcanis.* Daté par M. Chauviré de 1593. Traduction française (Bibl. nat., F. 1923) publiée en partie par M. Chauviré (Champion, 1914). C'est sur le manuscrit de la Bibliothèque nationale que j'ai moi-même pris mes extraits; quand les passages que je cite sont dans les extraits de M. Chauviré, j'y renvoie auss..

(3) NAUDAEUS, *Bibliogr. polit.*, p. 33.

(4) *Remarques sur la vie de P. Ayrault*, p. 145 et suiv.

(5) *Thuan.*, lib. CXVII, p. 771

sième le calvinisme (Curtius), un autre est pour le luthéranisme (Federich Podamicus), un cinquième pour l'islamisme (Octave Fagnola), un autre soutient la religion naturelle (Diego Toralba) et le septième (Jérôme Senamy) estime que toutes les religions se valent [1]. Mais, comme Cardan, Bodin manque de critique, et c'est une chose assez curieuse et qu'on ne trouve guère qu'en ce siècle, qu'un écrivain joigne une telle liberté d'esprit à un pareil manque d'esprit critique. C'est que la science alors était encore dans l'enfance et que le respect des savants anciens obligeait à les croire sur parole. De plus, suivant en cela Pomponazzi et Cardan, Bodin utilisait les phénomènes curieux et incroyables racontés par la littérature paienne pour justifier une explication naturelle des miracles de la littérature sacrée, et ruiner ainsi tout fondement de la croyance à l'intervention de Dieu dans le monde. En sorte qu'au fond sa crédulité même sert sa mécréance.

Tout d'abord il a substitué la raison à l'autorité comme criterium de la vérité : « Comme il n'appartient qu'à un opiniastre et aux esprits mal tournez de ne pas se rendre à la raison, j'estime aussy qu'il y a trop de faiblesse et de simplicité de croire tout. Il y en a qui taschent de nous estourdir par une infinité de passages de theologiens...; mais je ne m'y arrete pas, n'estant pas de facile creance ou pour me servir des termes du berger sicilien ἐγὼ δέ τις οὐ ταχυπειθής [2] ». Il oppose la raison à la foi dans la personne de deux des interlocuteurs : Federich reproche à Toralba de « peser les choses divines au poids des philosophes » et de ne pouvoir arriver par cette voie à croire la divinité de Jésus-Christ; et Salomon lui réplique : « Il me semble que j'entends parler de l'empereur Caligula qui de la mesme façon excusoit les ambassadeurs juifs en leur disant avec une certaine douceur qu'ils estoient de bonnes

(1) CHAUVIRÉ, *Heptapl.*, introd., 1-2.

(2) *Heptaplom.*, ms, p. 478. « Ce sera assez, dit ailleurs Coroni, si l'on peut contenter quelqu'un jusques à lui prouver tant par raisonnemens demonstratifs que par auctoritez que Jesus fils de Dieu engendré de toute eternité est Dieu... » (*Heptapl.*, F° 543; CHAUVIRÉ, 176).

gens et bien simples de ne pas le reconnoistre pour Dieu. Ainsy Federich nous accuse il de simplicité parce que nous ne voulons pas reconnoistre pour Dieu le fils d'un artisan [1] ».

Bodin ira plus loin même. L'un des premiers parmi nos écrivains il me semble être arrivé à se dépouiller assez complètement de l'ambiance de foi qui entourait les hommes depuis leur enfance à leur mort, pour considérer les mystères religieux d'un regard de profane. Il y a une telle différence entre un esprit, même philosophe, qui a la foi, ou qui, sans s'en douter, juge encore, même quand il ne croit plus, d'après des principes admis pendant longtemps, colore toutes ses pensées de la couleur religieuse, et celui qui aborde ces grands problèmes pour la première fois, comme une chose nouvelle et qu'il ne soupçonnait pas ! Seuls avant Bodin Rabelais et les libertins attaqués par Calvin et Bourgueville ont poussé le cri d'étonnement de tout homme qui n'est pas prévenu quand il entend raconter pour la première fois le mystère inconcevable de l'incarnation : cela est-il croyable [2] ? « Cella se peut persuader aux chrestiens et aux ignorans, mais nullement aux philosophes, qu'un Dieu eternel ayt demeuré pendant une infinité de millions d'années immuable, et que ce mesme Dieu depuis quelques siecles soit descheu de cette nature excellente pour se revestir d'un corps comme nous composé de sang, de chair, de nerfs et d'os et pris une figure nouvelle pour s'exposer aux tourments d'une mort ignominieuse et à la puissance infame des bourreaux, a fin de ressusciter et de porter dans le Ciel cette masse corporelle, où jamais auparavant il n'en estoit entré [3] ». La façon dont il accumule les invraisemblances montre bien que Bodin ici ne fait plus aucun cas des textes

(1) *Heptapl.*, 549; CHAUVIRÉ, 178, avec l'excellent commentaire qui suit.

(2) Pour Rabelais, voir chap. VI la discussion sur le chap. VI du Ier Livre : « Pour ce, dites-vous qu'il n'y a nulle apparence ». Pour Calvin, voir *De Scandalis* (ch. XI) : « qui est l'homme tant simple et idiot qui se laisse persuader et dont il ne voit nulle raison ? ». Sur BOURGUEVILLE, voir fin de l'étude qui lui est consacrée, chap. XV.

(3) *Heptapl.*, Fº 544; CHAUVIRÉ, 177.

qui racontent ces merveilles, ni des raisons théologiques qui les expliquent : son bon sens seul s'étonne et refuse de croire. La même révolte du bon sens le fait sursauter quand il songe à l'Eucharistie : « Y a il rien de plus estonnant et de moins croyable, de plus contraire aux sens et à la raison, que par le moyen de cinq petits mots..., une infinité de Dieux se puisse faire avec autant de petits pains [1] ? ». Quand il y pense, à ces mystères, il prend même à l'occasion un ton sarcastique et persiffleur qui ne lui est point habituel; lui, l'érudit diffus et pesant, il éclate d'un rire énorme et irrévérencieux, comme devant une déformation burlesque de la majesté divine : « Y a il un assez povre d'esprit, demande Toralba, pour croire que Dieu eternel, apres 600 mille siecles, voire apres un temps infiny, luy qui n'a point de corps, se soit advisé depuis peu de descendre du ciel pour entrer et demeurer durant neuf mois dans le ventre d'une famelette, puis se monstrer revestu de chair, d'os et de sang sorty de ce ventre sans fracture [2] et au bout de quelques années estre honteusement supplicié et après avoir esté mis en terre ressusciter et porter là haut dans les cieux cette masse corporelle [3] ? ». Le « pieux Toralba » parle ici comme le Voltaire du *Diner du comte de Boulainvilliers* [4].

On vient de voir comme le Dieu immuable d'Aristote ne saurait sans déroger revêtir la nature humaine; Bodin revient une troisième fois sur ce sujet et déclare l'incarnation « non seulement contraire à la nature de Dieu et à son essence, mais encore indecente à son auguste majesté ». Elle est de plus inutile [5]. Dieu pouvant sauver l'homme par sa seule volonté,

(1) *Heptapl.*, F° 636-637.

(2) Même quand il aura expliqué d'une façon naturelle l'enfantement virginal de Marie, il refusera d'admettre cette dérogation aux lois naturelles (*Heptapl.*, F° 416; CHAUVIRÉ, p. 146, paroles de Senamy).

(3) *Heptapl.*, 478-479; CHAUVIRÉ, *Bodin, auteur de la République*, p. 155.

(4) Voir BRUNETIÈRE, *Hist. litt. XVIIIe siècle*, p. 471-472.

(5) *Heptapl.*, F° 480 : « Et puis quand nous reconnaistrions que l'essence divine ayt voulu descendre dans le ventre d'une femme, estait-ce necessité pour la redemption du genre humain ? » (F° 544; CHAUVIRÉ, 177).

pourquoi aurait-il voulu souffrir? *Credidimus caritati*, avait répondu tout le moyen âge, après saint Jean et Platon : Dieu est amour. Mais le Dieu de la Renaissance est la Raison aristotélicienne; il n'a point les folies de l'amour ni de la croix. Il est Justice aussi. Est-il juste que l'innocent paie pour les coupables [1]? « N'y a il pas plus d'apparence que Dieu, bien loin d'avoir eu le sacrifice de son fils Jesus pour agreable, il l'ayt plustost eu en abomination ?... Ce seroit encore une chose plus ridicule que Dieu ayant esté courroucé contre les hommes en voulut prendre la satisfaction sur soy mesmes, tout de mesme que si quelqu'un avoit esté grievement blessé, au lieu d'en prendre la vengeance sur son ennemy la prendroit sus soy-mesme en s'estranglant [2] ». De dire que la satisfaction de Jésus-Christ valait aussi pour les péchés à venir, c'est une impiété : « c'est ouvrir la carriere à toutes sortes de pechés soubs prétexte de l'impunité proposée [3] ». Encore cette Rédemption serait-elle nécessairement bornée et injuste, n'ayant pas d'effet rétroactif. L'âme de l'humaniste se révolte à la pensée que l'on ose enfermer « parmy les espaisses tenebres dans le noir cachot des entrailles de la terre ceux qui par leurs vertus heroïques ont merité le nom d'illustres [4] ». Quoi ! Christ aurait été « mis au gibet » pour justifier et rendre innocents les plus grands pécheurs, et « Aristide le juste, Solon, Licurgue, Socrate, Chilon, Phocion, Platon, Camille, Fabrice, les Scipions, les Catons... pour leurs vertus extraordinaires ont merité une gloire immortelle au jugement de tous les hommes, cependant de la mesme façon que les scelerats brusleroient maintenant et seroient tourmentez dans les enfers [5]! ». Cela est « contre toute sorte de raisonnement » et « peu facile à persuader, mesme à des chrestiens qui ont quelque peu de jugement [6] ».

(1) F° 554.
(2) F° 557.
(3) F° 559.
(4) F^os 601-602.
(5) F° 601.
(6) F° 602.

Toralba n'est pas toujours aussi mécréant; mais s'il croit les mystères, c'est à condition qu'il puisse les expliquer. Ainsi l'enfantement virginal de Jésus ne lui paraît pas si étonnant que la génération de beaucoup de poissons, oiseaux et serpents « sans le ministere du masle et de la femelle »; ou que la génération spontanée de quantité d'animaux, et même d'hommes « dans une terre grasse temperée par la chaleur du soleil ». Anaximandre, Empédocle, Anaxagore, Platon, Aristote et tous les philosophes arabes, au dire d'Avicenne, racontent ces choses. N'y a-t-il pas en Portugal des juments qui « conçoivent par le moyen du vent ? ».

Ore omnes versæ in Zephirum sunt rupibus altis
Exceptantque leves auras et sæpe sine ullis
Conjugiis vento gravidæ, mirabile dictu (1).

Avant Bodin cette merveille avait étonné et pourtant convaincu Ronsard (2) :

La chaude Afrique en certaine contree
A des jumens qui en tournant l'entree
De leur nature au vent Zephyrien
Sur le printemps vont concevant de rien.

« Ainsi, conclut Bodin, l'enfantement d'une vierge n'est pas chose si estrange (3) ».

(1) VARRON. *Res Rust.*, II, 1, 19.

(2) *Poèmes*, I, L'ombre du cheval (Bl., VI, 123). Ronsard consacre encore une strophe à ce miracle dans les *Odes*. II, x (Bl., II, 637; Laumonier-Lemerre, VI, p. 91). A. Chénier est plus amusant :

Comme on feint qu'au printemps d'amoureux aiguillons
La cavale agitée erre dans les vallons,
Et, n'ayant d'autre époux que l'air qu'elle respire.
Devient épouse et mère au souffle du Zéphyre.

(*Poèmes*, fragments IX, éd. Janet-Picard, p. 237). Voir sur cette légende : HOMÈRE, *Iliade*, XVI. 16, XX, 222; VIRGILE. *Georg.*, III, 273-277; PLINE, *Hist. nat.*, IV, 16; COLUMELLE, VI. 17; JUSTIN. *Hist.*, lib XLIV. 3; ARISTOTE. *Hist. des animaux*, VI, 18, qui doit être la vraie source pour les humanistes de la Renaissance, à moins que ce ne soit BOCCACE, *Généalogie*. IV, LXI, F° XXXVII v°. Chez les auteurs chrétiens Bodin a pu lire : SAINT AUGUSTIN, *De civitate Dei*, XXI, 5; ORIGÈNE, *Contra Celsum*, I, 37; LACTANCE, *Divin. institut.*, IV. 12. On trouvera une dissertation sur ce sujet dans BAYLE, *Dissertation sur l'Hippomanes*, rem. C. édit. du *Dictionnaire* de 1820, t. XV, p. 202-204.

(3) *Heptapl.*, F^os 414-416; CHAUVIRÉ, 144-146.

Quand Bodin se trouve en présence d'un mystère qu'il juge inexplicable scientifiquement, il le supprime. Ainsi il explique le péché originel à la façon de Philon et de Léon Hébreu : la chute est une allégorie; Adam, c'est chacun de nous quand nous nous livrons à la volupté [1]. Mais surtout il s'acharne sur la divinité de Jésus-Christ. Comme c'est le fondement même du christianisme qui est en jeu, que les textes auxquels je fais allusion sont presque en entier inédits, et que la position prise par Bodin est toute moderne, j'y insisterai quelque peu [2].

J. Bodin passe en revue pour les réfuter tous les arguments que l'apologétique chrétienne a toujours invoqués en faveur de la divinité du Christ.

Ce qui caractérise avant tout sa critique, c'est qu'elle ne se borne pas aux railleries faciles ou aux boutades du bon sens : elle est d'un savant. Il s'attaque donc en philologue aux textes invoqués par les théologiens, et y oppose lui-même le témoignage des Ecritures. La phrase célèbre de saint Paul [3] : « il n'a pas eu la présomption de se dire égal à Dieu », le récit de saint Luc et saint Marc [4] où Jésus proteste que Dieu seul est bon, celui de saint Jean où il explique qu'il est fils de Dieu comme les autres hommes [5], les textes divers où il dit son père plus grand que lui, ne font-ils pas voir « qu'il se desiste de toute divinité comme ne luy appartenant pas ? ». Saint Paul appelle toujours Jésus, Seigneur, mais non Dieu. Et « le mot hebreu qui signifie Seigneur ne veut dire autre chose que docteur, pedagogue ou maistre ». Et puis bien des textes invoqués sont d'une authenticité douteuse; le verset de l'épitre aux Romains [6] : « Christ et juif selon la chair, qui en toutes

(1) Fos 565-573.

(2) Bodin consacre plus de soixante pages à cette question dans l'*Heptaplomeres*, Fos 441-405. M. Chauviré n'en a donné que de courts fragments

(3) *Philipp.*, II, 6. C'est Bodin qui traduit ainsi.

(4) *Luc*, XVIII; *Marc*, X.

(5) *Joan.*, X, 34-37.

(6) *Rom.*, IX, 5.

choses doit être loué et réclamé comme Dieu », au rapport de Cyrille et d'Epiphane, ne se trouve point dans les vieux exemplaires; le témoignage donné au Christ par la voix céleste à son baptême et au Thabor [1] : « Tu es mon fils bien-aimé », le récit des prodiges de sa mort, celui de sa résurrection et d'autres, non moins importants, sont rejetés comme interpolés par Epiphane en son livre contre les hérétiques. Selon Salomon [2], seraient encore interpolés les deux premiers chapitres de saint Luc (annonciation, voyage à Bethléem, étoile des mages). De plus Bodin pose la question de la concordance des Evangiles synoptiques, relève des anachronismes, des versets contradictoires dans saint Jean, des miracles rapportés par un seul évangéliste, etc. [3]. Ainsi il faut appeler avec Lucien Jésus-Christ grand sage, μέγαν σοφιστήν, comme Platon appelle Pythagore. Lui-même nous y exhorterait : « Mahomet... fait ainsi parler Dieu [4] : O Jesus, fils de Marie, tu veux faire croire aux hommes qu'ils te doivent aussy bien que ta mère au lieu de moy reconnoistre pour Dieu. Sur quoy Jesus s'ecria : non, Seigneur, je n'en ay jamais eu la pensée. Et tu m'es tesmoing que j'ay toujours recommandé aux hommes de n'adorer que Dieu, mon Dieu et le leur [5] ».

En vain Curtius rabat les coups; l'impression est qu'Octave et Salomon qui mènent toute cette discussion triomphent et expriment la pensée de l'auteur. Après avoir indiqué que l'Incarnation supposerait de l'inconstance dans la volonté de Dieu et que l'union de deux natures en fait naître une troisième et détruit ainsi la divinité primitive supposée en Jésus, il passe à l'argument tiré des miracles. D'abord, certains miracles ne sont pas croyables : si en le mettant au monde sa mère est demeurée vierge « comme tous les chrestiens lé

(1) *Math.*, III, 17; XVII, 5; *Luc*, III, 23; IX, 35.
(2) *Heptapl.*, f°s 144 et 422-427.
(3) *Heptaplomeres*, f° 432; CHAUVIRÉ, p. 147 et 435-441.
(4) *Azor ara*, 13.
(5) Tous ces textes — et j'en passe — se trouvent dans l'*Heptaplomeres*, f°s 450-456.

publient, s'il a disparu devant ses ennemis qui le vouloient lapider, selon saint Jean, s'il est entré et s'est trouvé au milieu de ses apostres les portes estans fermées, si comme un autre Gigès il s'est fait invisible aux hommes quand il l'a voulu et s'il a marché sur la mer à pied sec, il faut qu'il ayst esté un spectre ou quelque corps imaginaire, parce qu'il n'y a point de veritable corps... qui souffre la penetration (1) ».

De plus, « si les miracles font les dieux, qui empêchera un indigne magicien de se dire dieu ? De quoy les sorciers ne sont-ils pas capables (2) ? »; on reconnaît l'auteur de la *Demonomanie*. L'histoire ancienne nous révèle un grand nombre de thaumaturges, mais le siècle de Jésus-Christ surtout « fut fertile en magiciens » : « Apollonius, Dosithée, Theoda, Judas le Galiléen et Simon Magus (3) qui s'attribuaient tous le nom de Dieu ». En Arabie un imposteur se dit le Messie et fut assez hardi pour se faire mettre à mort en promettant de ressusciter (4). Il est vrai qu'il ne ressuscita point. Mais le plus célèbre fut Apollonius de Thyane : « il ressuscitoit les morts, il faisoit cesser les maladies contagieuses, il guerissoit les malades qui estoient à l'extremité, il predisoit l'advenir, par sa prudence il delivroit les possedez du malin esprit, tant qu'il a vescu il n'a jamais mangé de chair d'aucun animal... Les arbres se courboient et parloient pour luy faire honneur : enfin il a passé pour Dieu dans toute la Grèce et parmy toute l'Asie. Et a tant merité de louanges de toute l'antiquité que l'on alloit consulter sa statue pour en recevoir les oracles dont on ne faisoit pas moins de cas que de ceux d'Apollon...; pendant quelques siecles il a esté adoré comme un Dieu et objecté aux

(1) *Heptapl.*, f° 450; CHAUVIRÉ, p. 153.

(2) *Heptapl.*, f° 483.

(3) Dosithée, Simon et Judas : *Contra Celsum*. I, XI et VI, XI.

(4) « Celse qui a composé sept livres contre les chrestiens dit que la resurrection de Jesus-Christ n'est point differente de celle de Cleomede Astypalien que l'oracle d'Apollon avait assuré estre ressuscité et qui selon le temoignage des anciens ne se trouva pas dans son sepulchre apres sa mort ». *Heptapl.*, 450; CHAUVIRÉ, p. 153. L'histoire de Cléomède se trouve dans le *Contra Celsum*. III, I. 4.

chrestiens comme ayant bien plus faict de miracles que Jesus Christ ». On sait la recette de ces prodiges, « et quand Galien parle des remedes d'Homere il admire qu'il y en a beaucoup qui ne guerissoient pas un mal si le patient n'avoit pas confiance de l'estre. Car tous les imposteurs ne manquent jamais de se servir de ces paroles : croy et tu seras sauvé : ta foy t'a sauvé ». D'autres que lui, du reste, voulurent passer pour Dieux. Héraclide de Pont corrompit les prêtresses pythiques et mit dans sa litière un serpent afin de se faire proclamer Dieu, « ainsi que Psaphon l'Africain qui avoit instruit de petits oiseaux à prononcer ces paroles : Psaphon est Dieu, et puis les laissoit envoller [1] ». Simon le Magicien par ses prodiges obtint du Sénat Romain une statue avec l'inscription *Symoni Deo* [2]. Comment dès lors distinguer le vrai miracle des faux, en un siècle où l'on ignorait la critique, et la divinité de Jésus de celle des imposteurs, quand ses contemporains faisaient couramment descendre les dieux et les déesses du ciel en terre et naître des héros des déesses et des dieux [3] ?

Salomon nie aussi que les prophéties messianiques aient trait au Messie, mais on n'insiste pas [4]. Puis après avoir ainsi récusé les arguments scripturaires et extrinsèques Bodin s'attaque à la personne même de Jésus-Christ. Ce ne fut pas un Dieu, nous dit-il, celui qui fut « obsedé du demon d'une si estrange sorte [5] », qui fut ignorant au point de dire à ses apôtres que le Saint-Esprit leur enseignerait toutes choses [6]. Ce ne fut pas un Dieu, celui que la mort surprit et fit suer

(1) Sur ces histoires de Héraclide et de Psaphon, voir les notes de M. CHAUVIRÉ (*Heptapl.*, p. 162).

(2) Tous ces détails sont tirés des f[os] 482-499; quelques passages ont été publiés par M. Chauviré (p. 160 et suiv.), mais l'ensemble est inédit.

(3) « Ainsi il ne fault s'estonner si Christ qui menoit une vie exemplaire et qui faisoit des miracles a esté creu par des payens né d'un Dieu et d'une Vierge, eux qui estoient desja persuadés que les Dieux et Dessses engendroient et accouchoient » (*Heptapl.*, p. 481; CHAUVIRÉ, p. 161).

(4) *Heptapl.*, f[o] 552.

(5) F[o] 441-442 : « Y a-t-il rien de plus indigne de la majesté de Dieu que d'estre possedé par un diable ? »

(6) F[o] 443-444 : « S'il avoit esté animé du Saint-Esprit... pourquoy se fut-il servy de ces parolles : quand le Saint-Esprit sera venu, il vous enseignera tout ? »

du sang [1] et dont l'âme en ce moment demanda grâce à son père. L'antiquité, chez les païens et chez les Juifs, nous présente des héros autrement trempés. « Lorsque par le commandement des tyrans on a pilé dans un mortier avec des marteaux de fer Zenon Eliates et Anaxarchus chacun en divers temps, ils ont souffert ces tourmens avec un courage et une constance inimitable et par des parolles dignes de leurs belles ames estonnoient en mesprisant la cruauté de leurs bourreaux... L'histoire des sept freres dans Joseph et dans les Macchabées est digne d'eternelle memoire ». « Après quoi pourroit on s'imaginer tant de faiblesse en la personne de ce Christ que l'on appelle la fontaine de toute la sapience divine [2] ? ».

Sa sainteté même qu'on a tant vantée, Salomon la trouve douteuse; il a toujours vécu avec les pécheurs [3]. Ses miracles violent quelquefois la bonne morale: au lieu de changer l'eau en vin, « il eust plus sagement fait d'inviter tous ceux du festin à la sobriété [4] ». Quelle leçon pour lui aussi, si les juges de Samarie lui eussent été aussi sévères que le tribunal espagnol le fut à un sorcier ? Ce dernier, voulant imiter Jésus-Christ, avait exorcicé un possédé et envoyé le démon dans un troupeau de vaches et de bœufs qui s'entretuèrent; il fut condamné à mort [5]. Et cette « effronterie de pardonner à un autre une offense faicte à Dieu [6] ! ».

C'est par la bouche d'Octave, semble-t-il, que Bodin donne la conclusion de cette longue discussion. Renan l'eût signée. Il

(1) Voir le texte en entier dans CHAUVIRÉ, p. 448.

(2) *Heptapl.*, p. 444-446. Voir CHAUVIRÉ, p. 149-151, qui donne le texte complet. M. Chauviré remarque que cette argumentation vise spécialement un passage de Calvin (*Harmonia ex Evangelistis composita*, p. 134), où le réformateur explique ces faiblesses volontaires de Jésus-Christ; mais l'objection dépasse la polémique personnelle. Elle est prise à *Celse* (II, 25).

(3) « Où est le tesmoignage de la sainteté de vie de Jesus-Christ veu qu'au rapport des apostres il a toujours rescu pour compagnons les criminels et les putains?... Barnabas dans une certaine epistre remarquoit que Jesus-Christ n'avoit choisi pour ses disciples que des scelerats et des gens plus iniques que l'iniquité mesme... » (*Heptapl.*, f° 497).

(4) *Heptapl.*, f° 499.

(5) *Ibid.*, f° 500.

(6) *Ibid.*, f° 455

commence par rendre hommage à l'excellence de Jésus-Christ. Il n'est pas Dieu, mais il est divin : « les Mahometans à la verité ne disent pas que le Christ soit Dieu, mais ils disent qu'il a eu quelque chose de divin ». Il a surpassé Moïse, Elie, Samuel et même Mahomet [1]. Mais il lui reprend aussitôt ce maigre avantage : « Accordons donc ce que Salomon refuse de reconnoistre, que la doctrine de Jesus-Christ est excellente, sa vie très sainte, sa reputation illustre, et que ses miracles enfin sont divins et non pas magiques. Donnons luy encore ce que Mahomet a dit, qu'il est plus esclairé que tous les autres prophetes, ayant eu un esprit plus divin qu'eux. Puisque toutes ces merveilles se peuvent rencontrer dans un homme, je ne voy pas pourquoy nous debvions pour cella l'adorer ny le faire passer pour un Dieu. Et en verité il y en eu de plus excellens que luy, soit en doctrine, soit en sainteté de vie, comme Moïse, Helie, Samuel, Josué, qui n'ont pas faict de ces miracles terrestres qui sont si communs à tous les sorciers, mais qui ont separé les mers, arresté les rivieres..., rendu la lune et le soleil immobiles dans leurs globes. Mesme Helie et Hénoch n'ont point [paru] après leur mort afin que la chose fut doubteuse, mais tous vivans ont disparu a la veue des hommes et ont esté transportez dans le ciel. Et pourtant les chrestiens croiroient faire une impieté de reconnoistre tous ces grands hommes pour des dieux [2] ».

On a retrouvé au cours de ce long exposé toute l'argumentation de Celse et de Julien. Non seulement l'ensemble de la thèse et la conclusion sont celles des deux célèbres incrédules, mais le détail même des faits et des raisonnements leur est très souvent emprunté. Tout le passage en particulier où il oppose

(1) *Ibid.*, f° 501.

(2) F^os^ 505-506. — Autre texte f°s 343-344, CHAUVIRÉ, p. 123 : « Les uns et les autres (ariens et mahometans) croyent bien qu'il est fils d'une Vierge, mais qu'il est creature, laquelle opinion a esté confirmée par huit conciles assemblés à Tyr, Sardes, Smyrne, Milan, Seleucie, Nycée, Tarse, mais principalement par celluy d'Ariminie où 600 evesques tous d'un mesme esprit et d'une mesme pensée confir-merent que Marie n'estoit mere de Dieu ».

l'humilité et les souffrances de Jésus à la gloire et à la constance stoïque des héros païens ou juifs, les discussions sur la valeur critique des textes évangéliques sont pris certainement dans Celse [1]. Je ne sache pas que de tout le XVIe siècle une attaque plus radicale ait été dirigée contre la base même du christianisme. Peu importent maintenant les attaques de Bodin contre l'Eucharistie [2], contre la Trinité [3], contre l'Eglise elle-même [4]. Il est facile de voir où il aboutit : à la religion naturelle, réduite à un minimum de croyances spiritualistes (existence de Dieu, des anges et démons, immortalité), établie sur la seule raison et rejetant toute révélation, sauf peut-être une teinte de Judaïsme parce que cette religion lui semble la plus naturelle.

Peu nous importe même à présent l'attitude personnelle du savant magistrat devant le problème religieux [5]. Si même on prouvait qu'il ne prenait pas à son compte toutes les objections

(1) Pour les détails des rapprochements, comparer *Heptapl.*, f° 411 (CHAUVIRÉ, p. 141) à *Celse*, I, 62; *Heptapl.*, f°s 444-445 (CHAUVIRÉ, p. 149-150) à *Celse*, II, 25; *Heptapl.*, f° 445 (CHAUVIRÉ, p. 150) à *Celse*, VII, 54; *Heptapl.*, f° 440 (CHAUVIRÉ, p. 152) à *Celse*, VII, 35; *Heptapl.*, f° 450 (CHAUVIRÉ, p. 153) à *Celse*, II, 9. L'étude détaillée du manuscrit révélerait évidemment des rapports bien plus fréquents encore. En voici un qui nous reporte à JULIEN (*Cyrilli adv. Jul. imp.*, VI, 200 A). « L'empereur Jullien voulant rendre anneantye la mort expiatoire du Christ a mis en avant dans son discours contre les galileens qu'un Esculape fils de Jupiter s'estoit revestu de nostre nature afin de remedier aux maladies du corps comme Platon avait travaillé pour remedier à celles de l'ame, mais non pas afin de mourir pour la santé du genre humain » (*Heptapl.*, f° 553).

(2) *Heptapl.*. f° 640-642.

(3) Il s'attaque violemment à ce dogme en se basant sur l'histoire des conciles de Nicée, Ariminie, Constantinople, Ephèse; voir le texte complet dans CHAUVIRÉ, p. 171-173, ms. 539-540. Il résume encore cette discussion dans *Heptapl.* f°s 310, 342; CHAUVIRÉ, p. 103, 123.

(4) Que l'Eglise ne peut se prévaloir de son ancienneté, le paganisme lui étant antérieur (*Heptapl.*, f° 489).

(5) L'étude si complète de M. Chauviré sur la religion de Bodin nous interdit d'insister sur cette idée. On voudra bien se reporter à son livre sur *Bodin auteur de la République*. chap. III; et, pour les textes où Bodin développe l'idée qu'il se fait de la religion, l'*Heptapl.*, édition Chauviré, p. 38, 45, 87, 95, 111 (ms., f°s 220, 226, 270, 283, 333). M. Chauviré distingue deux périodes dans la philosophie religieuse de Bodin : jusqu'en 1561-1563 il est protestant, ensuite il « aboutit à un déisme coloré du souvenir des saints livres juifs, mais libéré à peu près de tout dogme confessionnel ».

de ses interlocuteurs, du moins doit-on croire qu'il n'a pas imaginé ces personnages ni ces objections. Sous d'autres noms ils sont la personnification renouvelée et diversifiée du libertin; sous une forme diffuse et savante, le livre est la somme de la théologie libertine de la Renaissance.

CHAPITRE XVIII

Les grands Apologistes.

I. *L'Anti-Machiavel* (1576). — II. Du Plessis-Mornay (1578), *a)* contre les padouans : Dieu, création, Providence, immortalité; *b)* contre les achristes : divinité de Jésus-Christ. — III. Pacard (1579), *a)* les athées, rôle de la raison dans l'acte de foi; *b)* contre les padouans : Dieu, création, Providence, immortalité; *c)* contre les achristes : divinité de Jésus Christ. — IV. Pierre Macé (1584) et Noël du Fail (1585). — V. Charron (1593), *a)* contre les athées : évhémérisme, existence de Dieu, Providence; *b)* contre les achristes : divinité de Jésus-Christ.

La violente attaque de Jean Bodin est isolée dans ce dernier quart de siècle et encore demeura-t-elle secrète. Pourtant l'abondance des sources de Bodin ne permet pas de supposer qu'il en ait fait tout seul la synthèse et pour les retrouver toutes il faudrait refaire à son sujet un travail plus considérable encore que celui que j'ai entrepris sur les sources du rationalisme de Pontus de Tyard et de Montaigne. Toute la théologie catholique, protestante, juive et rationaliste forme les ramifications du « mycelium » sur lequel a poussé cette fleur vénéneuse. J'ai noté au cours de cette étude les manifestations principales du rationalisme théologique, la résurrection des sectes ariennes entre 1540 et 1550, la vogue des livres de Celse et de Julien. Mais il faudrait un autre volume pour relever les sources latines orthodoxes ou hérétiques où ce courant s'alimente et se diversifie.

Peut-être cependant ne se tromperait-on pas beaucoup en faisant à propos des doctrines ariennes la même hypothèse que j'ai déjà faite à propos de l'athéisme. Si les premières attaques contre les athées sont antérieures à 1550, c'est seulement

vers 1560 qu'elles se multiplient, et c'est à cette même date qu'apparaissent les premiers livres français destinés à les combattre. Quant aux incrédules que représentent les interlocuteurs de l'*Heptaplomeres*, c'est seulement vers 1580 que les théologiens les attaquent en français. Encore leurs traités sont dirigés beaucoup plus contre les padouans que contre les disciples de Celse. Mais c'est un signe important pour l'histoire du rationalisme cependant, que les docteurs proposent et résolvent en français les objections à la personne, à la doctrine, aux miracles du Christ et la date en doit être retenue. Peut-être, si j'avais étudié les théologiens latins auxquels je faisais allusion tout à l'heure la date que je propose s'en trouverait avancée ? C'est douteux. Les protestants en effet ont le même intérêt que les catholiques à combattre ces hérésies. Calvin nous a fourni par ses traités contre les libertins la date de leur expansion et l'on a vu que le mouvement libertin est bien contemporain de ces traités. Du Plessis-Mornay et Pacard sont de même témoins de l'incrédulité. Il est probable que l'étude de Cano, de Soto, de Bannès, de Fonseca, de Lainez, de Tolet, de Molina, pour ne citer que les principaux d'entre les théologiens antérieurs à Bodin, ne ferait que compléter leur témoignage sans y rien changer (1).

L'*anti-Machiavel* (1576) (2) est, par certaines pages, une apo-

(1) Les célèbres *Controverses* de Bellarmin (1608) où sont exposées toutes les hérésies du temps sont hors du cadre de cette étude. Même les savants *Commentaires* de Maldonat (1596-1597) dont j'ai extrait un passage entre mille sur le socinianisme à propos de G. Vallée sont légèrement postérieurs au livre de Bodin et de beaucoup à ceux que l'on va étudier dans ce chapitre. Ces commentaires sont une mine — je l'ai déjà noté — pour l'étude critique des textes scripturaires contestés entre les théologiens orthodoxes et les incrédules, juifs, ariens, ou libres penseurs. Sur Maldonat, voir PRAT, *Maldonat et l'Université de Paris*. On trouvera aussi des renseignements nombreux dans FÉRET, *La Faculté de théologie de Paris, époque moderne*. Mais il manque un livre d'ensemble sur cette question, qui fasse suite au volume de M. HUMBERT, *Les origines de la théologie moderne*. Ce dernier s'arrête en 1517.

(2) *Discours sur les moyens de bien gouverner et maintenir en bonne paix un royaume ou autre principauté, divisés en trois livres, à scavoir du conseil, de la religion, et police que doit tenir un prince. Contre Nicolas Machiavel Florentin*, 1576, in-8°.

logie religieuse. Tout le deuxième livre [1], en effet, est dirigé contre les doctrines irréligieuses du Florentin. La préface de ce deuxième livre est à elle seule une démonstration de la divinité de la religion chrétienne par son antiquité, par sa simplicité qui s'oppose à la subtilité et à l'incertitude des doctrines des philosophes, par l'excellence de sa morale. La fin, où l'auteur soutient que la religion réformée n'empêche pas l'unité de la vraie église, est plus spéciale [2]. Il reprend sa démonstration dans l'exposition de la deuxième maxime de Machiavel [3]. Trois pages [4] établissent par la beauté et la finalité du monde que Dieu existe, et même que la Trinité chrétienne ne répugne pas à la raison. Trois autres [5] démontrent que Jésus était le messie attendu des Juifs et des gentils [6] et qu'il est fils de Dieu comme le prouvent ses miracles. Quant aux miracles que les anciens attribuent à Vespasien, ce sont ceux de Jésus-Christ que les païens ont prêtés à leurs empereurs [7]. Les oracles anciens non plus ne sont pas comparables à ceux de la Judée. Ils étaient obscurs [8] et ont cessé à l'avènement du Sauveur, ainsi qu'en fait foi le traité *de la Cessation des oracles.*

La perspicacité de Gentillet lui a donc fait voir les points principaux sur lesquels devait porter l'apologétique contre les incrédules. Mais il ne fait que les indiquer. Avant d'étudier ceux qui ont repris l'œuvre qu'il n'a qu'ébauchée, notons pourtant qu'il en a bien vu l'urgence : l'athéisme enseigné par Machiavel « mène l'homme au comble de la meschanceté [9] ».

(1) *De la religion que doit tenir un prince* (p. 141-170). La démonstration s'étend de la page 141 à 149.

(2) P. 149-170.

(3) IIe livre, 2e maxime, p. 184-195.

(4) *Ibid.*, p. 186-189.

(5) *Ibid.*, p. 190-193.

(6) P. 190. Renvoi aux pages célèbres de SUÉTONE (*Vespasien*, 4) et de TACITE *Hist.*, V, 13) sur le Sauveur qui devait venir de l'Orient.

(7) *Ibid.*, p. 191-193. On se souvient que ces miracles sont invoqués par Pomponazzi dans le *De Incantationibus* et par Celse et Julien.

(8) IIe partie, Ve maxime, p. 215.

(9) IIe partie, Ve maxime, p. 212-214.

Si les païens en quittant le paganisme devinrent pires, ce n'est pas, comme le soutient Machiavel, parce qu'ils se firent chrétiens, mais parce qu'ils allèrent à l'athéisme : « autant en pourrait-on dire de nostre temps, auquel nous en voyons plusieurs qui mesprisent toute religion pour ne pas vouloir s'enquerir de la vraie. » La vraie c'est, évidemment, celle de Genève. Les païens, quand s'éleva la clarté de l'Evangile, s'y rallièrent tous, sauf « quelques Lucians et Porphyres » : « et pleust à Dieu que nostre siecle fust si pur d'atheisme que ce siecle-là [1] ! ».

Mais la plus célèbre de ces apologies, c'est celle de Du Plessis-Mornay [2] (1578). Dans son ensemble, le livre vise les trois catégories de libres penseurs que j'ai signalées dans cette seconde partie. Les quinze premiers chapitres en effet établissent contre les athées et les disciples des padouans les vérités spiritualistes : existence de Dieu (ch. 1-4), création (ch. 7-10), providence (ch. 11-13), immortalité (ch. 14-15). Les chapitres suivants (16-30), sur le souverain bien, sur les marques de la vraie religion, les prophéties, ont moins d'intérêt, encore que cette dernière étude fasse partie de l'apologétique traditionnelle, mais quand aux chapitres 31-33 Mornay établit la divinité de Jésus-Christ contre les gentils, il semble refaire contre un nouveau Julien ou un nouveau Celse les traités de Cyrille et d'Origène.

Si Du Plessis-Mornay a consacré plusieurs chapitres à étudier l'existence et la nature de Dieu, c'est qu'il en a senti le besoin. La préface dénonce les athées : les uns s'amusent et noient leur raison « ès fangeux et bestiaux plaisirs de ce monde »; les seconds sont les ambitieux; d'autres dissertent sur Dieu, la Providence, l'âme; mais voyant la diversité

(1) *Ibid.*, p. 215.

(2) *De la verité de la religion chrestienne contre les athées, epicuriens, payens, juifs mahomedistes et autres infideles. Par Philippe de Mornay sieur du Plessis-Marly.* Pour Antoine Chappin, MDCXXXII. Je cite d'après cette édition. Sur Du Plessis-Mornay, voir *France Protestante* (1re édit., VII, p. 512-542).

des religions, « comme en un quarrefour rencontrans tant de chemins, au lieu de choisir le droit par le jugement de la raison, ils s'arrestent et s'estonnent et concluent en cest estourdissement que tout revient à un (1) ».

Je ne m'attarderai pas à exposer les preuves de l'existence de Dieu que développe Du Plessis-Mornay (2), ni même les objections qu'il réfute (3). Je ferai seulement remarquer qu'il cite de temps en temps le *De Natura Deorum* : c'est à lui probablement qu'il a pris la liste des athées (4). Surtout il a vu dans le *De Natura Deorum* l'expression de l'évhémérisme qui ruinait le polythéisme tout en maintenant la croyance en Dieu (5).

Devant le problème de la nature de Dieu, Mornay prend une attitude très sage. Il reconnaît que Dieu est inconnaissable — et à ce propos prend au *De Natura Deorum* l'histoire d'Hiéron et de Simonide (6), — il signale le danger de l'anthropomorphisme et cependant s'essaie à définir la nature de Dieu et les qualités qu'implique sa perfection (7). Il ne s'aventure pas, comme Cheffontaines, à essayer de prouver la Trinité par la raison et reconnaît humblement qu'une telle idée ressort

(1) Epistre au lecteur, II.

(2) Ch. I, p. 2-21 : *a*) ordre du monde; *b*) beauté de l'homme; *c*) croyance universelle des peuples.

(3) 1° Que nous ne voyons pas Dieu. — 2° Que si Dieu existait, il serait un animal et donc ne saurait être éternel (comparer avec BOURGUEVILLE, *Athéomachie*; et PONTUS DE TYARD, *Second curieux*; les uns et les autres ont dû prendre cette dernière objection au *De Natura Deorum*, III, 12-13).

(4) Diagoras, Théodore, Evhémère, p. 16. Mais cette liste a été si souvent reproduite au cours du XVIe siècle qu'on ne peut assurer la vraie source de Mornay.

(5) De la nature des Dieux Cicéron a escrit trois livres, c'est-à-dire, a fait livres de renverser, à proprement parler, tous les dieux des Romains, car il reconoist leurs aages, leurs vestemens, leur parure, leur race, leur parentage, leurs alliances, que leurs temples sont sepulchres, leurs sacrifices et mysteres, representation de leurs vies, et des plus grands jusques aux petits, que c'estoyent hommes et toutes leurs religions superstitions et contes de vieilles. Du vrai Dieu, il en parle tout autrement qu'il a tout creé, qu'il luy est plus aisé de l'admirer que de l'expliquer (p. 536-537). Il fait allusion (p. 538) au *De Divinatione*; et p. 547, il renvoie au *De Legibus* et aux *Tusculanes* à propos de l'évhémérisme.

(6) P. 66-67.

(7) Ch. IV, p. 64-78.

de la Révélation (1). Pourtant il croit en trouver des traces chez les anciens (2). C'est que Mornay pour l'érudition peut lutter avec Bodin, et pour la qualité de cette érudition lui ressemble fort aussi : Platon, Zoroastre, Pléthon Gémiste, Proclus, Hermès Trismegiste, Jamblique, Orphée, Plotin, Josèphe, Rabby Siméon, Philon, etc., tous les poètes, tous les mages, tous les rêveurs, authentiques ou non, de la Chaldée, du néoplatonisme, de la Kabbale, sont ses sources ordinaires (3).

« Retirons-nous maintenant d'autour de cest Abysme (4) » et passons au monde sensible. Ce monde n'est pas éternel; son mouvement a commencé, les êtres qui le composent ont une origine et elle est récente si l'on en juge par l'histoire des arts, des lois, des dieux mêmes (5). On sent dans ces chapitres la hantise des idées padouanes et averroïstes. A son tour, il reprend l'objection, classique, et la réponse — non moins connue — que les padouans ont prises à Averroès : « Mais voici leur dernier efort. Comment Dieu, dit Averroès, s'est-il tenu coy si long temps, et d'où luy est venu ce nouveau conseil de bastir le monde ? O povre homme que tu es ! En l'eternité il n'y a ni bref ni long temps : le conseil eternel ne se tient point sur cas nouveaux... Ces distinctions de temps et de lieux sont nées et créees avec le monde (6) ... ». Mornay développe gravement cette réponse philosophique et n'a point le sans-gêne de Pacard et de bien d'autres qui se contentaient de répondre, après saint Augustin, que Dieu avant de créer le monde « faisait l'enfer pour les rieurs ». « A Scipion depuis qu'il eut quitté les afaires et les armées, tu eusses eu honte de demander ce qu'il faisoit en sa maison des champs,

(1) Ch. V, p. 78-100.
(2) Ch. VI, p. 100-137.
(3) Notons que à propos de toutes les vérités de la première catégorie qu'il soutient, il écrit un chapitre pour montrer ce qu'en ont pensé les anciens; ch. 3, 6, 9, 13, 15, 17, 19.
(4) Ch. VII, début, p. 137.
(5) Ch. VII-X, p. 110-220. Il revient sur l'origine des dieux dans la chapitre XXII (p. 531-567) qui est tout entier consacré à l'évhémérisme.
(6) P. 179 et suiv.

et il l'eust respondu qu'il n'estoit jamais moins oisif que quand il estoit oisif, moins seul que quand il estoit seul[1] ». C'est encore contre Aristote et les padouans qu'il entreprend de démontrer la création *ex nihilo*[2]. « De rien ne se fait rien », telle était la formule padouane, Mornay la combat à son tour et rejette même l'hypothèse platonicienne d'une matière première préexistante à la création et coéternelle à Dieu.

Pour ceux qui nient la Providence, il faudrait leur répondre avec le fouet[3]. Dieu se manifeste et se fait connaître par sa Providence. A l'encontre d'Epicure qui trouve la terre mal faite, Mornay proclame la beauté et l'utilité des éléments qui la composent[4]. Aux incrédules qui craignent que Dieu ne se rabaisse à s'occuper des choses particulières « en ceste Region elementaire sujette à tant de mutations », il répond que Dieu est aussi admirable en une mouche qu'en l'univers, que le soleil sèche sans se salir les égouts et les cloaques, et que « par le mesme esprit qui commandoit aux armées et aux republiques, Cincinnatus faisoit amasser son fumier[5] ». Le mal et l'injustice ne sont pas une objection insoluble[6]. Sénèque fournit à Mornay la réponse : il fait après le philosophe stoïcien, qu'il cite d'ailleurs à chaque page, la distinction des biens et des maux vrais ou apparents; le prix de la vertu, c'est la vertu, la punition du méchant, c'est le mal : *In scelere sceleris supplicium est.* Il n'y pas d'autre bien ni d'autre mal[7]. Enfin un chapitre tout entier est consacré à la Fortune et au Destin[8].

Le début de son chapitre sur l'âme ressemble fort au début

(1) P. 181. Pris à CICÉRON, *De Officiis*, III, 1.

(2) Ch. X, p. 230-239.

(3) P. 240. Mornay fait ici allusion à Aristote. Voir le même argument dans CHAMPAGNAC, *Traité de l'immortalité*, p. 58.

(4) P. 246 et suiv., objections contre la Providence.

(5) P. 257.

(6) Ch. XII, p. 262-296. Il revient sur le mal au ch. XVII, p. 446, à propos de la chute de l'homme.

(7) On se souvient que c'est aussi la thèse de Pomponazzi (*De Anima*, XIV, p. 120); mais Pomponazzi peut fort bien l'avoir prise au *De Providentia* de Sénèque.

(8) Ch. XIII, p. 296-314.

du livre de Pomponazzi [1] : la duplicité de la-nature humaine, la distinction des trois fonctions de l'âme humaine et des trois classes d'hommes [2], selon qu'ils vivent de la vie végétative, sensuelle, ou intellectuelle, se trouvent dans le début du *De Anima* [3]. Puis Mornay s'applique à démontrer que l'âme est immatérielle, indépendante du corps et donc immortelle. Il revient aux padouans au chapitre suivant [4], où il examine les opinions des philosophes anciens sur ce sujet. Epicure ni Lucrèce n'ont douté sérieusement de l'immortalité selon Mornay; du moins le premier a donné des preuves qu'il y croyait encore un peu, le second était fou quand il écrivait son livre [5]. Mais « à Aristote semble commencer la dispute, je parle entre ceux qu'on daigne apeler philosophes, encor que ses disciples prennent au poinct d'honneur quand on dit qu'il a donné occasion de douter de son opinion en cest endroit. Car il est certain que sa nouvelle doctrine de l'eternité du monde luy a troublé la cervelle en beaucoup de choses, comme d'une erreur en naissent ordinairement plusieurs [6] ». Il tire Aristote à l'orthodoxie en relevant tous les textes qu'on allègue ordinairement en ce sens. Il s'en prend ensuite à Averroès et Alexandre d'Aphrodisias [7] et assez longuement. Enfin pour bien montrer que la première partie de sa tâche est achevée, il résume tout ce qu'il a dit contre les rationalistes sur Dieu, la création, la Providence, l'immortalité [8].

Pour la première fois, si je ne me trompe ,dans un traité français, on trouve exposée tout au long la discussion de la divinité de Jésus. Mornay l'établit d'abord contre les Juifs [9], que les Ecritures, les prophéties, les commentaires des rabbins

(1) Ch. XIV, p. 314 et suiv.
(2) P. 317 et 346.
(3) Chap. I : in quo ostenditur hominem esse ancipitis naturæ... en entier.
(4) Ch. XV.
(5) P. 367-368.
(6) P. 370.
(7) P. 385-400.
(8) P. 400-401.
(9) Ch. XXVIII-XXXI, p. 708-814.

devraient convaincre. Ces chapitres n'ont que peu d'intérêt ici. Ceux qui suivent établissent la divinité de Jésus contre les gentils [1]. L'extension miraculeuse de l'Eglise en est le premier témoignage. Les miracles proprement dits de Jésus viennent ensuite, et l'apologiste soutient contre les rationalistes qu'ils ne peuvent être attribués ni à la magie [2], ni à l'imagination des croyants. La première explication est, l'on s'en souvient, de Celse (1, 23 et 42); la seconde est celle d'Avicenne, de Pomponazzi, de Cardan et de tous les incrédules du XVIe siècle. Mornay s'y arrête : « Et quand à ceux qui attribuent à la forte imagination des chrestiens les miracles qu'ils faisoyent, assavoir, disent-ils, entant qu'elle est si fichée, et si vehemente en ceste creance que Jesus est Dieu, qu'elle en fait des choses que notre mortalité admire, en ce veulent suyvre l'opinion d'Avicenne. Mais, respondent donc ces bons philosophes, de tant de phantastiques arabes qui ont bandé leur imagination toute leur vie, quels ils nous peuvent nommer qui ait fait miracle [3] ? ». Aussi les infidèles n'ont-ils pas nié la puissance du Christ, ni sa vertu, ni la valeur de sa doctrine [4]. « Tout leur recours c'estoit que Jesus estoit un grand personnage, plein de pieté, et de vertu, admirable à un chacun, mais que ses disciples luy faisoyent tort de l'apeler Dieu, veu que luy ni ses apostres ne l'avoyent pas dit tel [5]. Est-ce bien pour le plaisir de réfuter Celse [6] ou Porphyre que Mornay examine ici leurs erreurs ? Et lorsqu'à la page suivante, il

(1) Ch. XXXII-XXXIII, p. 816-867.

(2) « La magie ne florit jamais plus qu'au temps des Apostres; que ne s'en trouvoit-il pour les convaincre ou pour les vaincre ? », p. 841. Il avait déjà traité des miracles de Jésus-Christ, ch. XXX, p. 764-765. La réponse que je viens de citer est le résumé de celle que fait Origène à Celse.

(3) P. 842

(4) Mornay a développé ces arguments intrinsèques contre les Juifs, ch. XXX, p. 770.

(5) Ch. XXXIII, p. 846.

(6) Celse y est assez souvent cité : voir p. 109, 520, 529, 635-636, 670, 755, 818, 871, 873, 875; Porphyre moins souvent.

relève l'opinion de Julien[1], qui préférait Alexandre, Socrate et Lycurgue à Jésus, ne pensons-nous pas aux incrédules de la Renaissance, depuis Erasme qui lui préférait Cicéron et les libertins de 1542 qui lui préféraient Platon, jusqu'à Bodin qui lui opposait tous les grands philosophes païens ? Il n'est pas jusqu'aux rêveries de Cardan sur l'influence des astres, sur la naissance des religions qui n'y soient discutées[2]. Enfin, il revient aux miracles de Jésus pour en montrer la supériorité sur ceux de Simon, d'Apollonius de Tyane, de Vespasien. Renan même lorsqu'il demandait que le miracle, pour être croyable, fût fait devant lui, avec toutes les garanties d'une expérience, Rousseau, lorsqu'il se se plaignait d'être obligé pour y croire, de se fier au témoignage des hommes[3], ne faisaient que reprendre les plaintes des incrédules de la Renaissance, si du moins nous en croyons Du Plessis-Mornay : « Mais pour croire ceux de Jesus, nous voudrions voir des miracles. — Les siecles les ont veus, les siecles les ont creus, les siecles ont changé de voye... — Mais nous en serions plus asseurez — Ains autant en eussent dit les siecles precedens : autant les suivans, et par ainsi à tous, et à tousjours, nous faudroit de miracles[4] ». Quand enfin l'apologiste justifie l'incarnation, ce sont les propres termes et les exemples de Bodin qu'il emploie : « Un homme, Dieu, disent-ils, quelle absurdité ? Et comment est-il possible ? » « Il te semble possible, ô Julian, quand il te plaist, qui dis qu'Esculape fils de Jupiter prit chair humaine pour descendre en terre[5] ». C'est

(1) « Ce Jesus, qu'a-il fait digne de memoire en toute sa vie si ce n'est que guarir les aveugles et les boiteux et delivrer les demoniaques en ces villages de Bethsaida et Bethanie, soit chose dont on face cas? Prenons Julian au mot... » p. 840. Julien l'Apostat y est cité à chaque instant, soit pour le réfuter, soit plus souvent pour tirer parti des citations ou réfutations de saint Cyrille : voir notamment p. 30, 51, 57-58, 104, 106, 128-129, 133, 186, 299, 529, 544, 648, 840, 848-849, 857-858.

(2) P. 850-856.

(3) « Dieu lui même a parlé écoutez sa révélation... Il vous en garantit en manifestant la mission de ses envoyés. Comment cela? Par des prodiges... Et où sont ces prodiges? Dans les livres. Et qui a fait ces livres? Des hommes. Et qui a vu ces prodiges? Des hommes qui les attestent. Quoi! toujours des témoignages humains! toujours des hommes qui me rapportent ce que d'autres hommes ont rapporté, que d'hommes entre Dieu et moi! » *Emile*, IV. Profession du vic. Savoyard, p. 336-337 (éd. Garnier).

(4) P. 859-860.

(5) P. 864, *Cyrilli Adversus Julianum imperat.*, VI. p. 193.

pour répondre à Celse aussi qu'il oppose la résurrection de Jésus à celle d'Her et à celle d'Aristée [1].

Tant il est vrai qu'aux environs de 1580 l'incrédulité lançait contre les fondements du christianisme les mêmes attaques que les premiers siècles avaient imaginées et que le nôtre n'a guère fait que renouveler.

La *Théologie naturelle* du ministre Pacard parut presque en même temps que celle de Du Plessis-Mornay [2]. Quand il la commença, nous dit-il, il ne songeait pas à la publier ; il cherchait seulement « à avoir en mains raisons et argumens pour resister aux epicuriens et aux athées ». Car au commencement de son ministère il a eu « à combattre plutost contre telle sorte de gens que contre ceux qui nous sont adversaires du fait de la religion [3] ». Il ne se fait pas d'illusions sur l'efficacité de son livre : Ulysse sollicita en vain Gryllus changé en pourceau par Circé de consentir à redevenir homme : « or voyons nous chose deplorable en ce siecle, que Satan par sa sorcellerie des quelques années en ça a transformé en bestes brutes grand nombre de ceux qui estoient participans de raison... Comme de fait nous voyons la terre et notamment ce roiaume couvert de deistes, epicuriens, atheistes et autres tels monstres [4] ». Les sonnets liminaires composés par ses amis le félicitent tous d'avoir entrepris de vaincre

> Tous ces monstres hydeux qui osent faire guerre
> A Dieu, comme jadis les Geans de la terre... [5]

(1) P. 875; Celse, II, III; III, I, et *passim*.

(2) Je cite d'après l'édition suivante : « *Theologie naturelle ou recueil contenant plusieurs argumens prins de la nature contre les epicuriens et atheistes de nostre temps par Georges Pacard Segusien.* Seconde édition revue et augmentée par l'auteur. A. Niort par Ant. André, 1611. Dédidace à F. de la Roche-Foucault, prince de Martilac, datée du 5 juin 1574. La première édition est de 1579 chez P. Haultin à La Rochelle. Sur Pacard, voir *France Protestante*, 1re éd., VIII, p. 62-63.

(3) P. 3 (Dédicace).

(4) Dédicace, p. 4-5. « ...La terre ne soustint ni ne nourrist oncques tant d'hommes corrompus et profanes, l'impiété n'eust jamais la vogue de la façon, siecle n'est passé auquel les esprits des hommes aient esté si prodigieux qu'ils sont à present. Les uns sont deistes, les autres epicuriens, et la plus part athées, bref il n'y a plus de fidelité ni de foi au monde, de sorte qu'avec bonne raison nous pouvons appeler ce siecle et la terre province d'iniquité et d'infidelité » (Préface, p. 17-18).

(5) P. 9, sonnet liminaire de Estienne Valencier. Les autres pièces dénoncent les mêmes ennemis de la religion. Voir surtout les sonnets de J. Prévost (p. 13) et de E. Glat (p. 15).

La grosse difficulté, G. Pacard l'a bien vu, c'est que la « gent rebelle

Qui nie son facteur et l'immortalité (1)

n'a plus la même façon d'apprécier les choses que les croyants et a remplacé l'autorité et la Révélation par la raison et la science : « Ce grand philosophe Platon appelloit ceux-là profanes qui pensent qu'il n'est rien en la nature que ce qu'ils peuvent apprehender par les sens. Tels sont les athées de ce siecle, car ils ne veulent pas croire aucune chose sinon autant qu'ils l'apprehendent par leur raison, et comme juges rejettent tout le reste comme chose feinte, voire ils en viennent jusque là qu'ils estiment un homme estre mal habile s'il n'est de leur advis, mesprisans audacieusement les secrets de nature, ce qu'on dit de la divinité et des choses spirituelles; estiment ceux-là de bas et faible esprit qui ont la crainte de Dieu et esperent à l'immortalité bienheureuse (2) ». Ses amis acceptent ce dogme fondamental du rationalisme : « Ils mettent en avant... que j'entreprend une chose impossible quand je veux persuader par raison naturelle et par l'authorité des hommes qu'on peut croire ce qui est seulement apprehendé par foi et proposent ce dire des scholastiques : *fides non habet meritum ubi ratio humana præbet experimentum* (3) ». Lui-même sait que la raison ne suffit pas à fonder les choses de foi, ou comme il dit : « il est impossible de faire croire par raison humaine ce qui se cognoit seulement par foi (4) » : et que « toutes les raisons humaines ne sauroient estre suffisantes pour y fonder droitement certitude jusques à ce que le Pere de lumiere y faisant reluire sa divinité l'exempte (l'esprit) de tout doute et question (5) ». Et pourtant il est persuadé que

(1) Sonnet de Valencier, p. 9.
(2) *Theol. nat.*, I, I, p. 39.
(3) Préface, p. 27.
(4) *Theol. nat.*, Dédic., p. 5.
(5) *Ibid.*, p. 4.

la raison n'est pas contraire à la foi, que la philosophie naturelle et la science doivent aider la religion et non la combattre, que « toute verité est de Dieu, et que jamais la verité ne detruit et ne fait la guerre à la verité (1) ». Il croit même que la raison peut prouver au moins les vérités qui servent de fondement à la vie morale : et qu'après avoir lu son traité les athées seront inexcusables « s'ils ne recognoissent qu'il y a un seul Dieu conservateur et createur de toutes choses, l'immortalité de l'ame, la verité et certitude des divins escrits compris ès livres des prophetes et apostres de Jesus-Christ (2) ».

Le ton modéré de cette préface. la position orthodoxe et bien raisonnable de G. Pacard font une excellente impression. L'ouvrage lui-même se divise en quatre livres consacrés respectivement à démontrer l'existence de Dieu (Ier livre), la création (IIe livre), l'immortalité de l'âme (IIIe livre), la nécessité de la Révélation (IVe livre). Les trois premiers livres visent donc le rationalisme padouan, le quatrième, le rationalisme théologique. Le premier livre est pris en grande partie à Cicéron. Ce sont les mêmes adversaires qu'il combat, que Cicéron a réfutés au IIe livre du *De Natura Deorum* (3); aussi il leur sert les mêmes arguments (4). Le plan même de ce premier livre est celui du deuxième livre du *De Natura Deorum* : les dix premiers chapitres (p. 1.-151) établissent l'existence de Dieu par le consentement des peuples (ch. 2-8), la beauté du corps humain et la perfection et nos facultés (ch. 3-5), l'ordre du monde (ch. 4), la nécessité du premier moteur (ch. 6); les cinq suivants (p. 151-261) étudient la nature de Dieu (Trinité); les quatre derniers (p. 262-332) la Providence (5). Il s'y élève surtout contre ceux qui veulent remplacer Dieu par « nature, fortune, ou art » et soutient que les athées confondent la nature

(1) *Ibid.*, p. 4.

(2) Préface, p. 24.

(3) « Ils usent de mêmes argumens que ceux contre lesquels dispute Platon au 10e livre des *Lois* ». En manchette : « voyez Cicéron 2 *De Nat. Deor...* », I, I, p. 40.

(4) P. 40, 63, 71, 171, 288, 270, 274, 289 et *passim*.

(5) Comparer la division de Cicéron : « Omnino dividunt nostri totam istam de diis immortalibus quæstionem in partes quatuor. Primum docent esse Deos, deinde quales sint, tum mundum ab his administrari; postremo consulere eos rebus humanis » (*De Nat. Deor.*, II, 1.

et Dieu, que le hasard n'existe pas puisque le monde est ordonné, que si l'art prouve l'intelligence de l'homme, à plus forte raison le monde, la sagesse de Dieu [1]. Mais quand il en vient à chercher la nature de Dieu, il rappelle avec beaucoup d'à propos la sentence de Platon qu'il est déjà difficile de connaître Dieu, mais qu'il est impossible de l'exprimer [2], et la légende connue de Simonide qui « enquis par un tyran que c'estoit que Dieu demanda un jour pour y penser, et remettant de jour à autre interrogé pourquoi il delayoit tant, respondit que d'autant plus il y pensoit, d'autant plus il y trouvoit la question difficile [3] ». Ce qui n'empêche pas G. Pacard de rechercher la qualité de l'Essence divine aux deux chapitres suivants (ch. 12-13) et même, avec quelque témérité peut-être, de soutenir au ch. 14 que les philosophes anciens ont eu quelque idée de la Trinité.

La fin du premier livre (chap. 16-20) est consacrée à établir la Providence. « Nous voyons, dit l'auteur, cette perverse opinion avoir saisi le cœur de la plupart des hommes que Dieu est voirement createur de toutes choses, mais qu'à present il ne se soucie aucunement de ce qui se fait ici-bas sur terre [4] ». Les uns tiennent avec Averroès que si Dieu gouvernoit le monde sublunaire « rien n'arriveroit par fortune

(1) P. 45 à 50. « Tout ce qui est, qui a esté, et qui sera ci-après éternellement ne vient d'ailleurs que de Nature, Fortune et Art. Par Nature, ils entendent un principe substantiel qui est le sujet de la transmutation ou qui l'effectue : ou bien, pour le dire plus clairement, ils entendent ceste δύναμιν, faculté, inclination, ou propriété d'une chacune chose et ce qui est en icelle, par le moien de quoi proprement et par soi, et principalement elle est esmue.... Par Fortune, ils entendent un inopiné evenement des choses. ...Ils appellent Art une droite raison de faire les ouvrages, c'est-à-dire l'industrie des hommes qui par science ou experience font quelque chose... Voilà, disent-ils, les causes de Tout ce qui est en l'Univers et de tout ce qui s'y fait : et qu'au reste c'est abus d'en cercher d'autres et folie de croire rien de ce qu'on propose outre ou contre cela », p. 40-42.

(2) Le texte cité par Pacard n'est pas exact, le vrai texte est dans le *Timée*, 5. On le trouvera aussi dans BODIN, *Hept.*, f° 235 (CHAUVIRÉ, p. 57, avec une liste d'auteurs qui l'ont reproduit, parmi lesquels DU PLESSIS-MORNAY, *Vérité de la religion chrétienne*, IV, p. 67, mais Du Plessis-Mornay y fait seulement allusion). Noter que ce texte est rapporté dans saint CYRILLE (*In Julian. imp.*, I, p. 31, AB) et dans ORIGÈNE, *Contra Celsum*, VII, 42, où sans doute Pacard l'aura pris.

(3) I, 11, p. 173-174. Rappelons que cette histoire est prise au *De Nat. Deorum*. I, 22.

(4) I, XVI, p. 263.

et par cas[1] »; les autres répètent, après Épicure et Cicéron, que « si Dieu avoit soin des choses basses et particulieres, cela diminueroit sa felicité[2] »; d'autres enfin pensent que Dieu dans ce cas serait dans l'alternative ou de supprimer le mal du monde[3], ou d'accepter la responsabilité du péché[4]. En tout cas la liberté serait supprimée[5] et le monde échapperait aux lois nécessitantes qui l'enserrent, ce qui n'est pas possible. G. Pacard réfute ces assertions à mesure qu'il les énonce.

Puis il descend du créateur à la création[6]. Sans entrer dans tout le détail de cet article que nous avons déjà trouvé à plusieurs reprises, notons que c'est l'école padouane qu'il y attaque, quand il se plaint que beaucoup croient à l'éternité du monde sur la foi d'Aristote[7]. C'est aux padouans aussi qu'il répond quand il reprend à son compte la réplique bien connue de saint Augustin « à ceux qui s'enquierent que faisoit Dieu avant la creation du monde, disant qu'il forgeoit un enfer pour les curieux[8] ». Le troisième livre est consacré à l'étude de l'immortalité[9]. Il fonde cette croyance surtout sur la nature immatérielle de l'âme connue par ses opérations[10], sur le désir de l'immortalité naturel à l'homme[11] et ne présente rien d'original. Son seul intérêt, c'est que Pacard y attaque nommément Pomponazzi et Cajetan comme

(1) Ch. XVI, p. 270.
(2) Ch. XVII, p. 276.
(3) Ch. XVII, p. 281 et suiv.
(4) P. 292.
(5) P. 296 et suiv.
(6) Livre II, p. 351-518.
(7) Livre II, ch. I, p. 351 et suiv. Pacard estime que la pensée d'Aristote est douteuse.
(8) P. 362.
(9) P. 519-745.
(10) Ch. V à IX.
(11) Ch. XVI. Il ne saurait être question de reprendre ici l'analyse détaillée de ce livre après les très nombreux traités de l'âme que j'ai étudiés et qui me restent à étudier

interprètes d'Aristote [1], ainsi que Pline dont il réfute un argument. Sa conclusion est prise au premier livre des *Tusculanes*.

Le quatrième livre ne vise plus les padouans mais ceux qu'alors déjà on appelait les libertins. Malheureusement, l'auteur n'a point « amplifié » ce livre autant que les précédents. Il renvoie ses lecteurs à Mornay, désespérant de faire aussi bien. Il s'arrête assez longuement cependant sur l'autorité de l'Ecriture Sainte. Il concède qu' « elle est proposée de façon elongnée à l'apparence, ou plutost parade, que demande la raison humaine et naturelle » ; aussi plusieurs en prennent occasion pour n'en tenir aucun compte, « se persuadans et (entant qu'en eux est) aux autres, que le tout a esté inventé du cerveau des hommes semblables à eux [2] et par consequent ne merite qu'on s'y arreste de telle façon [3] ». Et toujours reparaît le même reproche : cela est de foi, ce n'est point de science »; Qui m'asseurera (disent-ils) que telles choses soient veritables et que Dieu en soit l'auteur ? Les principes des sciences sont receuz voirement et approuvez de tous, pour ce qu'il ne faut qu'entendre les mots et avoir quelque jugement et experience pour estre amenez à y consentir, mais ceux de ceste theologie sont entierement contraires aux sens et à la raison. Et au reste le fil de l'oraison est rude, et si grossier que rien plus, et le tout imprimé comme le reste, et le papier souffre tout [4] ». On aura remarqué combien ces propos ressemblent à ceux de Julien [5] et des libertins que A. Fumée, vingt-sept ans auparavant, dénonçait à Calvin.

(1) « Et en premier lieu pource que le cardinal Cajetan et Pomponacius ont donné occasion à quelques uns de faire bouclier de l'authorité d'Aristote pour en venir là (à nier l'immortalité), il sera bon de montrer que c'est à fausses enseignes » (p. 528 et suiv.). Sur le cardinal Cajetan et son livre *Commentaria super tres libros de Anima* (Romæ, 1509), voir ALTAMURA, *Bibl. domin. incrementum*, p. 258-268. Cajetan fut grand maître de l'ordre.

(2) « Ils l'accusent d'infirmité voire passent si outre que de dire que c'est doctrine simplement humaine, procedante du cerveau humain et par consequent mensongere. Or d'autant qu'aujourd'hui cela s'aperçoit plus que jamais et que le nombre de tels monstres est plus grand qu'oncques ne fut, voilà pourquoi j'ai estimé qu'il serait bon... » etc., p. 754.

(3) Ch. II, p. 756.

(4) P 756-757.

(5) SAINT CYRILLE, *In Julian. imp.*, III, p. 75 A et 86 A.

Pacard reprend alors la démonstration de saint Cyrille [1] et d'Origène [2] en faveur du peuple juif. Cette doctrine pourtant, riposte-t-il, est ancienne, elle est antérieure aux religions des gentils : « oyons maintenant ce que Sathan par ses supposts met en avant à ce que ceste verité ne soit receue. Ils demandent, qui nous pourra asseurer que Moyse ait esté ?... Estants convaincus par le temoignage des auteurs qui en font mention, replicquent que s'il a esté, çà esté un seditieux et seducteur, qu'il a fait rebeller les Israelites contre leur Roy et pour se mieux et plus aisement conserver en dignité, qu'il a establi la religion par sorcelleries et enchantemens... Il estoit magicien [3] ». Julien avait aussi attaqué violemment le caractère de Moïse [4].

Pacard leur oppose encore l'admirable harmonie de la doctrine présentée dans les saints livres : « Je scay bien que les malins y trouvent non seulement des contradictions, mais aussi des obscuritez si grandes qu'ils estiment estre chose impossible d'en pouvoir avoir assez claire et facile intelligence ». Mais si Aristote a pu dire que nous avions des yeux de chat-huant à l'égard de la vérité naturelle, comment s'étonner que la vérité révélée nous soit obscure [5] ?

Ils reprochent encore à Jésus-Christ, toujours d'après Celse [6] et Julien [7] sa pauvreté et l'humilité de sa vie [8]. Pacard leur répond par un éloge de l'humilité. Il n'insiste pas, non plus que sur les miracles [9] ni sur les martyrs [10]. En revanche il s'étend très longuement sur les prophéties relatives à Jésus-Christ et à l'Eglise. Il leur consacre sept chapitres sur

(1) SAINT CYRILLE, *In Julian. imp.*, VI et VII, p. 218, 221-222.

(2) ORIGÈNE, *Contra Celsum*, VI, *passim*; FREPPEL, *Origène*, 31e leçon, II, p. 281 et suiv.

(3) Ch. III, p. 762-763.

(4) *In Julian. imp.*, VI, p. 186

(5) Ch. IV, p. 770.

(6) I, 41; II, 66; VI, 272.

(7) VI, p. 190-191.

(8) P. 774-776.

(9) P. 776-777

(10) P. 778 779.

onze que contient le IVe livre (1). Sans doute ne voulait-il pas s'étendre sur les autres preuves de la divinité de Jésus-Christ et de l'Eglise, Mornay ayant épuisé le sujet; on regrette cependant que les discussions, assez sommaires du reste, des textes prophétiques alourdissent la fin de ce traité. L'ensemble révèle une connaissance sérieuse des courants d'idées vers 1580.

Il serait curieux aussi de pouvoir lire les livres de J. Garnier : *Catholique demonstration de la Divine essence de Dieu*, et de Macé, du Mans : *Cinq points d'erreur contre les athées*. La Croix du Maine a vu le manuscrit de ce dernier et dit l'auteur « florissant » vers 1584. Mais j'ignore si ces livres furent imprimés.

Du succès de Mornay nous avons un exemple éclatant : c'est que Noël du Fail, le joyeux compagnon du barreau rennais et le gras conteur des *Contes et discours d Eutrapel*, ait éprouvé le besoin de résumer le traité *De la vérité de la religion chrétienne* dans un chapitre ajouté à son livre (2). Noël du Fail feint que son correspondant lui ait proposé les doutes de certains voisins qui « attribuent à la nature le cours, l'estat et la conduite de toutes choses; ne faisans cas de la religion sinon autant quelle retient le simple peuple en obeissance; mescongnoissans Dieu, le seul moteur... et son Messias Jesus-Christ ». Existence de Dieu, Providence, origine politique des religions, Révélation, ce sont bien les thèses ordinaires des rationalistes (3). Noël du Fail renvoie d'abord son correspon-

(1) Ch. V à XI inclus, pages 783 à 841.

(2) Epistre de Polygame à un gentilhomme contre les athées et ceux qui vivent sans Dieu (*Contes d'Eutr.*, XXXIV). Le chapitre est de 1585. Sur Noël du Fail et son œuvre, voir les deux thèses de M. PHILIPOT, *La vie et l'œuvre littéraire de Noël du Fail. — Essai sur le style et la langue de Noël du Fail*, Paris, 1914. Mes renvois se reportent à l'édition Hippeau (Libr. des Bibliophiles, 1875).

(3) Noël du Fail revient sur la Providence qu'il oppose à la fortune, ch. XXX des *Contes d'Eutrapel* (II, p. 154) et dans l'Epistre à Polygame, il met parmi les tentations du diable les questions que l'on peut se poser sur la prédestination; on a pu croire un instant qu'il fut protestant. Sur l'évhémérisme, il a écrit une page au début du chap. XXX : « Les uns (parmi les anciens), comme Numa Pompilius avec sa garse Egeria, ont sous couleur et pretexte de quelque saincte revelation que leurs diables fournissoient et d'une opinion illegitime et bastarde, establi loix, basti villes et forteresses, composé et adouci la grosserie populaire; et, par telles entrées vestues de songes, il trompa religieusement les premiers Romains, tellement qu'il y seigneuria, s'y fit le maistre et leur commanda » (II, p. 135-136).

dant à Du Plessis-Mornay, dont il fait grand éloge, puis il lui résume le traité du théologien calviniste sur Dieu, Jésus-Christ et l'Eglise. Il a surtout été touché par les prophéties messianiques. Il serait donc sans intérêt de relever les arguments de du Fail : ils n'ont rien de personnel et quelques-uns prouvent chez le malin conteur assez peu de critique. Mais on peut noter cependant que N. du Fail n'a pas confiance dans la raison pour décider des choses religieuses et qu'il préfère s'en rapporter à « la crainte de Dieu et la faiblesse de l'entendement humain ». Il raconte même à propos des chicanes sur la prédestination qu'au concile de Nicée se rendirent plusieurs philosophes : « l'un desquels et le plus babillant, estonnoit les assistants par ses fins et cauteleux argumens »; ce que voyant « un bon vieillard, qui onc n'avait estudié » se dressa devant eux et leur débita le credo en entier. Il ajouta : « ainsi nous croyons très-fermement cela, demeurans en ceste foy et asseurance, sans en disputer... Ne te travaille pour neant chercher par demonstrations et apparences naturelles, comme cecy ou cela est possible, ou autrement. En quoi il ne faut apporter que la nue et la simple foy : car Jesus-Christ, et les apostres après lui, nous ont enseigné laisser tels langages curieux et superflus, comme est la philosophie... dy-moi, crois-tu cela — Ouy, respond le philosophe, confessant que ta parole m'a vaincu » ; « tant a de poids », ajoute le narrateur « la parole d'un homme de bien, et principalement quand il s'agist des points et articles de la religion, où les chicaneries, sophisteries et prudences humaines, sont froides, superflues et sans replique [1] ». Et cela marquerait chez du Fail une âme bien simple, si nous ne savions par ailleurs qu'il fut très fin et qu'en fait même de religion il raisonna plus qu'il ne semble. Mais encore une fois, celui-là aussi doutait-il de la valeur de l'apologie qu'il écrivait pour conseiller de croire en fait de religion ceux qui affirment avec le plus d'assurance, et qui, à la suite de Crespet, voulait substituer à la recherche

(1) *Contes d'Eutrapel*, XXXIV.

personnelle, la plus grossière et la plus vexante des autorités : celle que donnent un aplomb imperturbable, une belle barbe et une bonne voix ?

On pourrait se poser la même question à propos de Charron si l'on confrontait sa *Sagesse* et ses *Trois vérités* (1). Dans cette apologie il établit en trois livres : 1° La religion en général, contre les athées; 2° La Révélation chrétienne, contre les infidèles; 3° La religion catholique, contre les protestants. L'auteur n'avait d'abord intention de traiter que la troisième question (2). « Mais avec le temps, dit-il, l'experience m'a faict cognoistre, que plusieurs monstres y a parmy le monde, qui conversent familierement entre les hommes, et ont le visage, la forme, et la façon humaine, voire qui font la mine, et tiennent la contenance de chrestiens, dont ne sont cogneuz ce qu'ils sont, qui mescroyent la premiere verité et se mocquent de la seconde, comme d'une imposture et mensonge. Ce qu'ils declarent assez ouvertement, quand en privé avec quelqu'un leur confident, qu'ils pensent estre de jugement, ils veulent monstrer n'estre du commun et de la presse, ains avoir descouvert quelque lumiere par dessus les autres hommes. Et de ces gens icy me semble en avoir remarqué de deux sortes. Les uns n'ont jamais guiere esté autres : les autres ont esté quelquefois religieux, ayant franchy toutes les trois veritez ; mais scandalisez et ennuyez de tant et si vilaines, opiniastres, sanglantes divisions et disputes interminables, qu'ils voyent durer si long temps, et comme se nourrir et multiplier tousjours en la chrestienté ont, pour occasions, que Dieu scait, rebroussé chemin jusqu'à la premiere verité : laquelle mesme ils mettent en doubte et surçoyance : ou bien font encore pis (3) ».

(1) *Les trois verites contre les athées, idolastres, juifs, mahometans, heretiques et schismatiques*. Bourdeaux, par S. Millanges. MDXCIII.

(2) Contre Du Plessis-Mornay, car le livre est, dans la pensée de l'auteur, une réponse au *Traité de l'Eglise*. Aussi les deux premiers livres, les seuls que nous ayons à étudier ici, sont-ils très peu développés. Nous en extrayons seulement ce qui peut montrer la tournure personnelle de Charron et les objections qui nous renseignent sur l'état d'esprit et les idées des libertins de 1593.

(3) *Trois vérités*, I, I, p. 3-4.

Charron distingue trois sortes d'athées : *a*) les « nieurs » qui disent qu'il n'y a point de Dieu. « Cette espece d'atheisme, premiere, insigne..., ne peut loger qu'en une ame extremement forte et hardie

> Illi robur et æs triplex
> Circa pectus erat,

forcenée et maniacle ». Il faut même « plus de force et roideur d'âme à devenir athée qu'à servir Dieu [1] ».

b) Les « doubteurs », soit qu'à la façon des académiciens et pyrrhoniens ils fassent profession de douter de tout, soit que par une nonchalance naturelle ils se désintéressent de la religion [2].

c) Les épicuriens « qui semblent avoir quelque Deité : mais la croyant oyseuse, sans soing ne providence de nous et de ce monde..., explodent et aneantissent toute religion. Ce sont les epicuriens, libertins, tiercelets d'atheistes, irreligieux,

> Parcus Deorum cultor et infrequens,
> Insanientis dum sapientiæ
> Consultus erro,

et non guieres moins meschants et impies que les precedents et formez athées [3] ».

C'est contre ces trois sortes de libertins qu'il va prouver l'existence de Dieu et la Providence. Sur le premier point, encore qu'il consacre trois chapitres à en établir les preuves, peut-être n'a-t-il pas lui-même assez de confiance en sa démonstration pour qu'elle soit efficace. Charron, comme Montaigne, est fidéiste; et c'est sans doute ce que d'aucuns lui reprochent en disant qu'il a mieux exposé les difficultés que leur solution. Dieu ne saurait être prouvé par raison démonstrative : « S'il se trouvoit raison humaine suffisante pour prouver une deité, il n'y en auroit point... Toute deité, qui se prouve et s'etablit par raison et on peut atteindre ou approcher

(1) *Ibid.*, I, 3, p. 7.
(2) *Ibid.*, p. 9.
(3) *Ibid.*, p. 10

la suffisance humaine est fauce et non vraye deité. Deité, c'est ce qui ne se peut congnoistre, ny seulement s'appercevoir : du finy à l'infiny n'y a aucune proportion, nul passage [1] ... ». Il faut remarquer pourtant que Charron parle ici de la nature de Dieu et non de son existence, en sorte que ce chapitre — car il répète cette proposition pendant douze pages — n'infirme nullement sa croyance en Dieu, ni les raisons qu'il donne de son existence [2].

Parmi ces preuves il écarte comme trop compromettante l'utilité sociale de la religion. Sans doute la religion est le meilleur frein aux passions, et l'irréligion la première cause des crimes

> Nam primæ scelerum causæ mortalibus ægris
> Naturam nescire Deum.

« Dont ils ont dict que la Religion avoit esté tres-sagement inventée, et persuadée aux peuples par les premiers et plus sages politiques et fondateurs de republiques..., parquoy les princes devoyent toujours faire valoir la religion, nourrir leurs peuples en la reverence et crainte d'icelle. Voila comme

(1) I, 5, p. 18 et suiv.

(2) Pour ne pas répéter sans cesse les mêmes choses, je me borne ici à donner le schéma des chapitres VI, VII, VIII du Ier livre de Charron, qui contiennent les preuves de l'existence de Dieu (p. 27-48) :

1° *Naturelles :*

A. — *Monde en général :*

a) Cause efficiente du monde.
b) Le monde est fini; donc il n'est pas de soi, mais par un autre, qui est Dieu.
c) Composé de choses contraires, qui donc ont été amenées de force et harmonisées par une puissance qui leur est extérieure.
d) Le mouvement (pris à Platon, à Aristote et aux stoïciens).
e) Cause finale.

B. — *Monde en particulier :*

a) Ordre, variété, harmonie du monde, hiérarchie des êtres et leurs propriétés.
b) La bonté relative des créatures prouve une bonté supérieure.
c) L'homme : merveilles de sa naissance, de son corps, de son intelligence.

2° *Raison morale :* Consentement universel des peuples.

3° *Raisons surnaturelles :* Merveilles opérées par les puissances invisibles (magie, sorcellerie, miracles, prédictions).

les athees en parlent...; mais ils adjoustent à tout cela, que ce n'est pas pour aucune verité, qui soit en la religion, ains pour l'utilité, et que les princes sages n'en croient rien en l'ame, mais qu'ils s'en servent pour s'en prevaloir et mieux chevir de leurs subjects : *Nulla res multitudinem efficacius regit quam superstitio*...: mais que les habilles hommes en leur ame en pensent bien ce que s'en est et sçavent que ce n'est qu'une hapelourde, un plaisant amusement des peuples et occupation des simples, pour extorquer d'eux tel respect et obeissance que l'on veut,

> Hæc faciunt animos humiles formidine divum
> Depressosque premunt ad terram.

Comme il est racomté de Minos et de sa caverne, où il feignoit avoir communication avec Jupiter, et Scipion au Capitole, Numa Pompilius avec son Aegerie, Sertorius avec sa biche blanche, Marius avec sa marthe syrienne [1]... » On voit par cette page combien l'Evhémérisme a fait de progrès, et que c'est publiquement et couramment qu'on l'applique maintenant à la religion catholique elle-même, au point que Charron n'ose arguer du rôle social du christianisme, de peur que son argument ne se retourne contre sa cause.

Il n'est pas sans intérêt non plus de relever les objections des athées. La première est prise au *De Natura Deorum* [2] et nous l'avons déjà trouvée à plusieurs reprises; s'il y avait un Dieu, ce serait un animal avec des sens, sujet à la douleur et à la mort. La seconde est prise à Pline et à Euripide, qui lui reprochent de n'être pas tout-puissant, puisqu'il ne peut faire des choses contradictoires ou injustes [3]. La troisième

(1) I, 4, p. 13-15.

(2) I, p. 11, et III, p. 12-13. Charron l'attribue à Sextus Empiricus, mais elle lui est antérieure.

(3) PLINE, *Hist. Nat.*, II, 5 : Imperfectæ vero in homine naturæ præcipua solatia ne Deum quidem posse omnia. Namque nec sibi potest mortem consciscere, si velit, quod homini dedit optimum in tantis vitæ pœnis; nec mortales æternitate donare aut revocare defunctos; nec facere ut qui vixit non vixerit... atque ut bis dena viginti non sint ac multa similiter efficere non posse. Charron copie textuellement ces exemples.

l'attaque dans sa sagesse en soutenant qu'il y a des choses inutiles ou nuisibles sur la terre.

Charron expose bien clairement aussi les idées courantes des libertins sur la Providence : « Les uns, comme Aristote, luy ostent les choses corruptibles et basses, luy laissant seulement les celestes, hautes et incorruptibles, où il se tient caché et enserré sans se soucier d'ici-bas : les autres luy laissent encore des inferieures, l'homme, à cause de la dignité de son esprit : d'autres luy donnent toutes choses, mais seulement en gros et en general, non en particulier et en detail. Aucuns luy ostent les choses casuelles et fortuites : item les choses necessaires qui dependent du destin (1) ». Charron leur répond que la bonté de Dieu demande et que l'ordre du monde démontre la providence, même particulière. A ceux qui lui objectent le mal sur la terre, la prospérité des méchants et les malheurs des bons, il répond par la distinction des biens et des maux vrais et fictifs (2). Il insiste sur ce dogme de la Providence, mais sans originalité.

Sur le point de la divinité de Jésus-Christ, c'est bien aux libertins qu'il a affaire. On se souvient des dédains pour Jésus de Julien, des libertins de 1542 et de ceux de l'*Heptaplomeres*. Ceux contre qui écrit Charron lui reprochent aussi « l'extreme humilité, bassesse et pauvreté en toute sa vie et ignominie en sa mort (3) ». Un homme comme lui doit avoir plus de relief; quand on est le sauveur du monde et le fils unique de Dieu, on le fait voir : « Pour estre chef de si grand part, le Sauveur et le bien unique du monde, la lumiere, la verité, la voye, la vie, comme il se dit estre, il n'a eu aucune excellence, et sauf innocence, bonté de nature et douceur de meurs..., il n'a aucune qualité recommandable ou singuliere... par ou il peut avoir quelque preeminence par dessus les autres hommes... Qu'a il esté, qu'a il dit ou faict approchant non seu-

(1) I, ch. IX, p. 48-49.
(2) I, ch. XI, p. 67-92.
(3) II, 11, p. 157.

lement des chefs et fondateurs des autres religions, gouverneurs des peuples et polisseurs d'estats et republiques, Moyse, Mahomet, Lycurgue, Solon, Numa et autres..., mais des simples philosophes, Socrates, Platon, Caton, Seneque? Ainsi parloit l'Empereur Julien et les autres[1] »: ainsi parlaient sans doute aussi beaucoup d'humanistes contemporains de Charron.

A la doctrine de Jésus, ils objectent, comme autrefois Celse[2], qu'elle n'est pas conforme à la raison : elle est d'une « estrangeté extreme et du tout incroyable, abhorante de tout sens commun, de toute apparence de raison et vray semblance principalement aux poincts theoriques de la creance et articles de foy : qui sont toutes choses horribles et enormes à la nature et au discours de raison[3] ». « Le sage consulte tousjours la raison ou le sens et l'experience, la prend pour caution en toutes choses, ne s'esbranle point du cours ordinaire et naturel sinon forcé par quelque preuve ou argument pour le moins equivalent. Le chrestien croid ce que sa propre raison et tout l'ordre des choses luy desconseillent de croire, et que la nature ne peut supporter; toute sa religion et creance est monstrueuse[4] ». Charron répond comme Montaigne, que la chose à laquelle il faut moins se fier c'est la raison et experience, puis il a beau jeu à insister sur le rôle de la foi dans la vie.

Quand aux preuves qu'il donne de la supériorité de la religion chrétienne : miracles, prophéties, excellence de sa doctrine, sa victoire sur les idoles[5] et sur les nations, son harmonie parfaite avec les besoins de l'homme[6], elles ne sont

(1) *Ibid.*, p. 160. SAINT CYRILLE, *In Julian. imp.*, VI, p. 190, 191, 193. — CELSE, VI, p. 272.

(2) On trouvera les textes de Celse groupés dans FREPPEL, *Origène*, 35e leçon, tome II, p. 380 et suiv. Ils sont surtout pris au Ier livre du *Contra Celsum* et portent sur l'opposition de la raison et de la foi.

(3) II, 12, p. 163.

(4) *Ibid.*, p. 165.

(5) A propos de cette preuve, il rappelle lui aussi la mort de Pan (II, VIII, p. 148).

(6) Chapitres V-X.

guère qu'un résumé de Du Plessis-Mornay. Notons cependant qu'à propos des miracles de Jésus, il rappelle l'accusation de Julien l'Apostat, qu'ils étaient faits par magie et la réponse de saint Cyrille, « Julien... qui a reveillé la magie et avoit près de soy de si scavants philosophes, Jamblicus, Maximus, que n'a il guarry des aveugles et des boiteux comme il confesse que Jesus a faict[1] ? ».

La clarté de l'exposition, la rapidité et la précision de la riposte dénotent dans P. Charron un esprit très lucide. En cette fin de siècle l'Eglise catholique avait enfin une apologie française à joindre à celle de Duplessis-Mornay et de Pacard.

(1) II, VI, p. 135-136.

CHAPITRE XIX

Poètes Apologistes

I. Essais vers 1555 : Du Val. La nouvelle muse : Uranie. La nouvelle poésie philosophique (Du Monin). — II. Le Fèvre de la Boderie et les athées (1571-1581). — III. Du Bartas (1574-1584) : *a)* les athées; *b)* l'éternité du monde; *c)* Providence; *d)* Immortalité. — IV. Gaucher de Sainte-Marthe (1579); Béroalde de Verville (1583); J. Duchesne de la Violette : Dieu, création, miracles. — V. Conclusion : *Le Triomphe de la Foi*, par Du Bartas.

Les poètes subirent l'influence de la réaction religieuse de 1570. La Pléiade avait été, dans son ensemble, païenne d'esprit et s'était complue aux sujets légers. Tout au plus peut-on signaler comme poésie chrétienne les *Noëls* de Denisot (1545) et ses *Cantiques* (1553), où il proteste contre l'abus des sujets païens et de la mythologie (1). En 1552, Joachim Du Bellay publiait aussi quelques pièces sacrées et se flattait d'avoir changé de muse :

> Moy cestuy là qui tant de fois
> Ai chanté la muse charnelle,
> Maintenant je hausse ma voix
> Pour sonner la muse eternelle (2).

Muret, en 1555, s'engagea dans cette voie en publiant des *Chansons spirituelles*. Ronsard enfin, nous l'avons dit, s'éprit

(1) Pour la poésie latine chrétienne antérieure à 1550 et née de la rénovation religieuse (Sannazar, Vida, Camerarius, Cordus, Hessus, Castellion), voir BUISSON, *Castellion*, I, p. 262 et suivantes : Musæ

> Pro Jove quæ Christum canitis.

Salmon Macrin a aussi écrit plusieurs odes sur ce sujet. Voir ses *Hymnes*, I, p. 12, Christum, non Apollinem aut Musas a poetis invocandas; *ibid.*, p. 14, Deos antiquos esse eliminandos; p. 18, De promulgata Evangelii luce; p. 40, l'ode « Ad Ludovicum marthanum ». Le même scrupule chrétien avait amené dès le IVe siècle les Apollinaires à mettre l'ancien et le nouveau Testament en vers; voir G. BOISSIER, *La fin du paganisme*, I, p. 204.

(2) *Lyre chrétienne*, citée par JUGÉ, *N. Denisot*, p. 96.

un instant de motifs philosophiques, et même, une fois, d'un sujet chrétien :

Est-il pas temps desormais de chanter
Un vers chrestien qui puisse contenter
Mieux que devant les chrestiennes oreilles ?
Est-il pas temps de chanter les merveilles
De nostre Dieu ? (1).

Mais Ronsard, en écrivant l'*Hercule chrestien*, voulait se faire pardonner les *Folastries*; puis il était surtout philosophe, de même que son ami Pelletier dans ses *Amours des amours*(2).

Pierre du Val, évêque de Seez, qui tenta aussi la poésie chrétienne entre 1552 et 1558 n'y réussit guère mieux. Ses deux poèmes principaux sur *la grandeur*, *la puissance*, *sagesse et bonté de Dieu*, se répètent comme des *gloria Patri* sans variantes (3). Le premier chante l'harmonie du monde sidéral et terrestre, preuve de l'existence de Dieu (4), et Dieu lui-même « moteur vivant et non muable » de l'Univers. Un instant, il s'en prend aux athées; mais il ne connaît que ceux de l'antiquité païenne :

Arriere donc, insensez Atheistes
Epicuriens et fols Empedoclistes
Qui ne voulez aucun Dieu recevoir
Ou lui ostez Providence et scavoir (5).

Le poète apostrophe encore Démocrite et ses atomes, Zénon et son Destin. Le deuxième poème (6) reprend le même thème de l'existence de Dieu. On y trouve aussi une page sur l'immortalité, fondée sur notre désir de la justice (7) et une sur les miracles de l'Ancien Testament (8), le tout coupé de sermons et de banalités. Il manquait à P. du Val des idées et quelque

(1) Hercule chrétien. *Hymnes*, II, II (Bl., V, p. 168-169).
(2) Odes scentifiques sur les planètes et sur Uranie. JUGÉ, *J. Peletier*, p. 234.
(3) *De la grandeur de Dieu*. Paris, 1553 et 1555, in-8°. — *Psalme De la Puissance, sapience et bonté de Dieu*. Paris, 1558, in-8°. — Sur Du Val et ses œuvres, voir *France Protestante*, V, p. 1090 et suiv.; et HAAG, IV, p. 521. Ne pas le confondre avec le libertin normand dont j'ai parlé au chap. X.
(4) *De la grandeur de Dieu*, p. 85-94 (édition de 1586 à Paris chez Auvray).
(5) *Ibid.*, p. 95.
(6) *Psalme de la puissance*, etc., édit. de 1568 chez Vascosan.
(7) *Ibid.*, p. 31-32.
(3) *Ibid.*, p. 37.

originalité, et Le Fèvre de la Bôderie nous paraît bien indulgent, qui le loue d'avoir chanté Dieu « en un double chant admirable [1] ». Cet essai de poésie sérieuse fut couvert par la végétation luxuriante du naturalisme de la Pléiade.

Il faut attendre 1570 pour voir la poésie chrétienne se ressaisir, sous l'impulsion de Le Fèvre de la Boderie, Du Bartas, du savant Du Monin et de Duchesne. « Dans la poésie française, dit le commentateur de Du Bartas, Simon Goulard, on a vu ce mal qui longuement a duré et dure encore, l'ennemi de toute honnesteté entassant ainsi ordure sur ordure pour corrompre le monde. Mais Notre-Seigneur a... suscité l'esprit de notre poète, oppose les beaux, doctes et chrestiens vers d'iceluy à tous ces brouillons qui par leurs rymes impures ont desbauché tant d'ames et les noms desquels s'esvanouissent maintenant à la clarté d'une si belle Uranie [2] ». Car Uranie remplaça Vénus et même elle donna son nom au poème par lequel Du Bartas annonça au monde le nouvel idéal [3]. Dès 1553, P. Du Val demandait à Uranie l'inspiration religieuse :

Muse du ciel, ô divine Uranie,
Dy moy la douce et plaisante harmonie
Que tient le cours du monde spacieux
Et le reglé mouvement des hauts cieux :
Dy moy l'auteur, et la cause première
De la tousjours flamboiante lumière;
Dy moy celuy dont provient tant de bien [4].

En 1570, Le Fèvre de la Boderie invoquait celle qui, d'après Platon, « est la première après Calliope, s'occupe des sciences du ciel et a de toutes la plus belle voix » :

O Filleule du ciel, qui vois de l'Univers
Les Mysteres divins et ois les Tons divers
Que dix cercles tournés de roideur inegale
Font retentir là haut par egal intervalle,
Je t'appelle à mon aide [5].

(1) LE FÈVRE DE LA BODERIE, *Encyclie*, p. 24 (épître dédicat.).

(2) *Semaine*, 1583, Au lecteur E^II^. Sur la renaissance de la poésie religieuse, voir une page dans VIANEY, *Le Pétrarquisme en France au XVIe siècle*, p. 294.

(3) *L'uranie ou Muse céleste de G. de Saluste sieur du Bartas, à Gabriel Minut Seigneur du Castera*. 1579.

(4) Début de *la grandeur de Dieu*, p. 25 (éd. de 1586).

(5) *Encyclie des secrets*, 1er cercle, début, p. 29.

En 1575, A. Jamyn avait invoqué la muse savante et grave, quand il avait entrepris de chanter les étoiles :

Descens du ciel, haute Uranie
Qui tire ton beau nom des cieux (1).

Du Bartas feint que la muse lui ait apparu. Elle le détourne de la poésie mondaine :

Je suis, dit-elle alors, ceste docte Uranie...
Agreable est le son de mes doctes germaines
Mais leur gosier, qui peut terre et ciel enchanter
Ne me cede pas moins en l'art de bien chanter
Qu'au rossignol l'oison, les pies aux syrenes (2)

Ailleurs, le poète nous donne un portrait d'Uranie. Elle habite un « sainct cabinet », où l'on ne pénètre que par l'arithmétique et la géométrie. Là se tient la Muse, ceinte d'une ceinture d'or ornée de lumineux pendants :

Elle a pour diademe un argenté croissant,
Soús qui jusqu'aux talons à jaunes flots descend
Un comet allumé; pour yeux des escarboucles;
Pour robe ún bleu rideau, que deux luisantes boucles
Attachent sur l'espaule, un damas azuré
D'estoiles, d'animaux richement figuré... (3).

La muse ainsi attifée se plaint que la poésie française soit pleine « de feints soupirs, de feints pleurs, de feints cris, d'impudiques discours et de vaines querelles », de blasphèmes aussi ; qu'elle ait oublié ses origines religieuses, la poésie ayant d'abord servi à « traicter les mystères sacrés », puis les oracles et les prophéties. Sans doute les fables antiques sont très poétiques, mais les mystères de la foi le sont-ils moins ? Et voilà Du Bartas qui, comparant Noé à Deucalion, Babel et les titans, commence la querelle que renouvellera — par

(1) *Odes*, Ier livre : les Etoiles, f° 49 v° (édit. de 1575).
(2) *Uranie*, vers 52 et 61-65.
(3) *IIe semaine*, IIe jour, Colonnes, vers 237 et suiv. Il la décrit dans *Uranie* aussi aux vers 33-52.

le même procédé de comparaison — Chateaubriand. Il conclut que les premières sont belles, mais les secondes sont utiles,

> Et seul celui là peut le laurier meriter
> Qui, sage, le profit avec le plaisir mesle (1).

Le poète convaincu jure de s'adonner à la poésie philosophique (2).

La poésie philosophique a aussi d'autres courtisans et admirateurs. Jean Edouard du Monin lui a dédié tout un « discours » dans sès *Nouvelles œuvres* (3). Elle habite un château sombre, presque inabordable, et du reste si difficile à décrire que le poète se borne à le comparer à toutes les merveilles architecturales de l'antiquité (4).

> L'espoir tout empané lui est archer de garde.

Argus veille sur la philosophie qui siège sur un trône élyséen. Le poète en arrivant fait à la reine un discours sur l'essence de la poésie :

> Le poète qui reçut ce divin heritage
> Que de servir d'helyce au mortel navigage
> S'il n'est matriculé d'Aristote et Platon
> N'est qu'un rêveur rimeur au bal noir de Pluton (5).

Lui-même, Du Monin, après avoir

> Reçu d'Aristote un eternel froment
> Qu'il promit de semer sur la terre enfraichie,

après avoir semé « dans un gros volume le grain philosophique », il a déserté l'école d'Aristote. Il s'en repent, et la muse bienveillante l'introduit dans son palais.

(1) *Uranie*, vers 279-280.

(2)
> Ce temps que la plus part des ecrivains François
> Despend à courtiser les Dames et les Roys,
> Despendre je le veux à rendre à tous notoire
> Par ses puissants efforts, du Tout-puissant la gloire.
> (*Ire semaine*, p. 123 verso).

(3) *Discours philosophique et historial de la poésie philosophique à P. de Ronsard* dans : *Nouvelles œuvres de Jean-Ed. du Monin, poète philosophe, B. C.* Paris. Pataud, s. d. (1581). Sur du Monin, voir BAYLE; NICÉRON, XXXI; DU VERDIER, *Biblioth. Franc.*, p. 729. Bayle donne la liste de ses livres.

(4) Il y aurait lieu de comparer ce château inaccessible avec la forteresse, non moins inaccessible, où Ronsard loge la philosophie dans son *Hymne à la philosophie* (Bl., V, p. 163-164).

(5) DU MONIN, *Disc. philos. et hist. de la poésie philos.*, p. 55.

Il y trouve les philosophes de tous les temps, mais pas un français[1]. La muse lui répond :

> .... Quoi ! tu ne te souvien's
> Que nous tenons batars ces broillans ecrivains
> Qui ne mordillent onq' le laurier d'Aristote.

Vois-tu les ombres des français qui rodent en vain pour entrer au manoir « où logerait plus tôt Marot ou Rabelais? ».

Et Du Monin voit en effet les ombres mélancoliques des poètes de la Renaissance : Ronsard, Belleau, Jodelle, et Garnier, « l'industrieux Baïf et Bellai le mignard ». Subitement Du Monin interrompt son énumération par cet avertissement : « Lecteur, si tu voids à mon huis plusieurs autres poëtes grecs, latins et français me demander siege en ma sale des poëtes, sache que je les avais bien veus : mais eux n'estans habillés de la livrée de nos noces, scavoir la couleur d'Aristote, je leur ai donné congé de s'aller promener neuf ans au lycée peripatetique pour apprendre à faire l'entrechat en notre danse nocière ». Car le but de la poésie désormais, ce sera de

> .... renouveler le lien conjugal
> Du chœur pierien à l'air philosophal,
> Leur menant pour hymen l'angelic Aristote.

II

Guy Fèvre de la Boderie[2], rimeur de chants royaux, épitaphes, complaintes, épithalames, oracles, cantiques, acrostiches et vers encerclés, habile à retourner les noms et subtil

(1) Du Monin s'attaque à Erasme : « Mais c'est en vain qu'Erasme à la haute paupière | Se panse par ses vers affranchir de la bière », et dans une pièce latine des *Apophoreta catulliana* : « ad quemdam, de philosophia Erasmi ».

(2) Sur Le Fèvre de la Boderie, voir LA CROIX DU MAINE, I, p. 297; NICÉRON, XXXVIII; GOUJET, VI, p. 325, et XIII, p. 395; DU VERDIER, II, p. 146-158. Né en 1541 à la Boderie dans la Basse-Normandie, secrétaire du duc d'Alençon « et son interprète aux langues étrangères ». Mort en 1598.

à y découvrir d'ingénieuses et obscures anagrammes[1], savant au reste[2], mais l'esprit obscurci de nuées néo-platoniciennes, entreprit le premier un vaste poème contre les libertins : l'*Encyclie des secrets de l'Éternité*[3]. L'ouvrage, ouvertement didactique, a une portée restreinte[4]. Il s'attaque presque uniquement aux athées et développe en quelque 1500 vers les preuves de l'existence de Dieu.

Y avait-il donc des athées en 1570 ? « Il y a plus de quinze ans passez, écrit l'auteur en 1568, qu'à mon grand regret j'ay esté fait certain, que sous semblance humaine il se trouvoit de tels monstrueus esprits, qui osoyent pleinement denier et Dieu et sa Providence et tenoyent pour resolu entre eus que toutes choses alloyent à l'adventure. Et furent bien aucuns d'entre eus... si temerairement impudens que de m'en tenir propos, et me voyant en ma premiere adolescence, me proposoyent des doutes touchant la creation du monde : que foisoit Dieu avant icelle, ou il estoit, ou lon pourroit assigner le lieu des Enfers et telles autres questions vaines et curieuses. A quoy voyans que je ne prestoye l'oreille comme ils eussent desiré, ainçois tout june que j'estoye, ne pouvoye escouter telles demandes sans rider le front, rabbatre le sourcy et par tels signes pour leur faire paroistre mon mécontentement, se desisterent de plus m'en parler, et moy de les hanter du tout.

(1) Ces pièces sont réunies dans le *Recueil de vers* qui fait suite à l'*Encyclie*. C'est un modèle de mauvais goût. L'auteur avait pour amis Bourgueville et Vauquelin de la Fresnaye, son gendre, le duc d'Alençon à qui il dédie beaucoup de vers, Ch. Toustain, Jean Dorat. Il alla voir Postel à Saint-Germain-des-Champs en 1563. Les deux hommes me semblent de la même famille intellectuelle.

(2) « Le Fèvre qui n'est ignorant l'Hébraique, Arabic, Syrien, Latin ni Chaldaique ». Sonnet par De Voyer, vicomte de Paulmy, seconde des pièces qui suivent l'*Encyclie*. — La Bibliothèque nationale possède de Le Fèvre de la Boderie : *Prima elementa linguæ Syriacæ* et *Oratio de laudibus litterarum hebraicarum*. Plantin, 1572.

(3) *L'Encyclie des secrets de l'eternité par Le Fèvre de la Boderie*. En Anvers de l'imprimerie de Christophe Plantin, s. d. Le privilège est daté du 23 octobre 1570. Le livre était achevé en 1568 d'après la préface et la première édition est de 1571, d'après GOUGET (*Bibl. fr.*, VI, p. 325). En tête du livre, portrait de l'auteur à 30 ans.

(4) L'auteur, à la fin de l'avertissement au lecteur, annonce un deuxième ouvrage qui devait « comprendre et encercler tous les articles de nostre Foy chrestienne » (p. 7). Je ne sache pas qu'il ait été imprimé. Sans doute eût-il correspondu à la partie théologique des *Apologies* de Mornay et de Pacard.

ce que paravant je faisoye, pour quelque respect d'érudition dond ils estoyent indignement ornez [1] ». Déjà en 1564 il avait écrit pour la *Théomachie* de son ami Ch. de Bourgueville un sonnet contre les athées [2]. Il sait qu'avec eux, il ne faut pas argumenter par autorité, mais par raisons : « Je n'allegue en cest œuvre aucun autheur, par ce que je scay que telle maniere de gents à qui j'ay affaire, rejettent et se moquent de toute authorité, demandans à chasque mot raison [3] ». Par le même calcul que nous avons déja noté à propos de Bouchard, il cherche dans Platon — la seule autorité que supporteraient les rationalistes — une force rationnelle à opposer à l'incrédulité connue d'Aristote.

Son livre se compose de huit chants ou cercles, en forme de dialogues entre le Secrétaire et Uranie... Le Secrétaire joue dans l'*Encyclie* le même rôle que le Démocritic de Tahureau et le Curieux de Pontus de Tyard; il a « prins le masque et le manteau de l'incredule curieux pour mieux jouer son rolle [4] ». De temps en temps même, au cours du poème, le poète a peur que nous ne prenions le Secrétaire au sérieux et nous avertit en manchette que « cette maxime est fausse » qu'il ne faut pas le croire, et qu'il n'y croit pas lui-même.

La moitié de l'*Epistre dedicatoire* à Charles IX est en réalité adressée « aux libertins et devoyez « pour les inviter à con-

(1) *Advertissement au lecteur*, p. 3-4.

(2) Cf. chapitre XV. Autre texte : « En telle confusion et meslange de sectes et heresies qui de notre temps se sont elevées en toute l'Europe, se nourrit secrettement celle qui est le comble de toutes les autres... je veux dire celle des athées ». *Advert. au lecteur*, p. 6. Ailleurs, il dit que le protestantisme en a mené quelques-uns à l'impiété et d'autres au doute. *Epistre dedicatoire* à Charles IX, p. 10-11.

(3) *Advert. au lecteur*, p. 6. Dès le début (p. 1), il répond à ceux qui croient son œuvre inutile et pensent qu'il se serait « travaillé en vain de vouloir par raison prouver une chose de tous connue et confessée ». Et quand, au premier cercle, Uranie a donné comme preuve de l'existence de Dieu le consentement universel des peuples, le Secrétaire lui répond :

« Ne me produy donc plus l'humaine authorité
Je veus pour tous tesmoins raison et verité » (p. 31, cotée 23 par erreur).

Car si la démonstration rationnelle était si évidente, il n'y aurait pas eu d'athées aux siècles passés, comme Diagore, Théodore, Protagore, les épicuriens qui feignent un Dieu qui ne fait rien (*ibid.*). On aura remarqué la liste des athées prise au *De Natura Deorum*.

(4) *Advertissement au lecteur*, p. 5.

templer Dieu dans la nature. De même qu'un portrait prouve un peintre, que la « boule sférique » d'Archimède prouvait son intelligence, de même que le vaisseau prouve un pilote, ainsi la sphère du monde prouve Dieu. Si cette considération est trop élevée, regardez la terre, la beauté de ses productions, regardez la mer, l'air, le soleil si grand et paraissant comme « une rondelle », regardez « la lune argentée, qui en l'obscure nuit fait renaistre le jour », les phénomènes cosmiques, les « errants » (planètes) [1] et les étoiles, qui

> Autant que des clous d'or luisent au firmament,

et croyez en Dieu [2].

Les trois premiers « cercles » de l'*Encyclie* ne sont pas très clairs. Après que, dans la première page, Uranie a proposé à son élève le consentement universel et expliqué par l'évhémérisme « l'origine des Dieus des Gentils [3] », elle apporte, pour démontrer l'existence de Dieu, des preuves qui sont, dans le *Phèdre*, des raisons de croire à l'immortalité de l'âme. La raison est supérieure à l'instinct et indépendante des sens dans ses opérations. Elle est donc immortelle; c'est-à-dire si elle l'est d'elle-même, divine ; si elle est créée, œuvre d'un Dieu [4]. De plus l'esprit a des principes innés et s'il « n'y a rien dans l'entendement qui n'ait esté perçeu des sens premièrement », la raison corrige les erreurs des sens et abstrait leurs données [5]. Il a aussi des principes de morale innés, qui ne peuvent venir ni de l'instinct ni de la sensation. Puisque donc l'âme a en elle-même l'amour du bien et du vrai, les principes fondamentaux de la vie intellectuelle et morale, c'est Dieu qui

(1) Cicéron, au *De Nat. Deor.* (II, 20), fait remarquer qu'on a tort de les appeler « errantes ». C'est là que Le Fèvre de la Boderie a pris l'idée de traduire « planètes » par « errants ». On verra tout à l'heure qu'il a beaucoup pratiqué le *De Nat. Deor.*

(2) P. 15-22. L'épitre est composée de strophes de huit alexandrins à six rimes semblables croisées plus deux rimes plates féminines pour finir.

(3) P. 21-22.

(4) 1er cercle.

(5) 2e cercle.

les a mis en elle, car il est, lui, la Raison personnifiée [1]. L'organisation de la société et la subordination de ses divers éléments sont aussi l'œuvre de Dieu [2] et non de la nature. Ici le Secrétaire interrompt Uranie : c'est la nature qui est Dieu; mais la Muse se refuse à accepter le panthéisme. Et entre temps, elle lui applique l'argument de saint Anselme :

Et puisqu'elle (l'âme) attaint bien jusqu'à l'Eternité,
Il te faut confesser une Divinité :
Car s'il n'en estoit point, ton Ame tant isnelle
Ne pourroit concevoir une Essence éternelle [3].

Le monde est en mouvement, non pas de lui-même, comme le dit le Secrétaire, mais par l'effet d'un moteur premier :

Cercle Spirituel à nul corps attaché
Dont le Centre est partout, et la Circonférence
N'en est en lieu qui soit... [4].

C'est de lui que la vie passe aux « sereines », des sirènes aux âmes des sphères, et les chants qui accompagnent cet écoulement perpétuel de la vie sont l'harmonie de la nature qu'entendent les poètes [5]. Nous voilà arrivés à la contemplation du premier moteur. Est-il immobile ? Comment alors donnerait-il le mouvement ? Est-il mû ? Par qui ? Uranie ne peut considérer ces problèmes sans « bluetter » des yeux et elle s'excuse près de son élève en lui racontant le mythe de la caverne de Platon. Elle s'essaie pourtant à fixer l'énigme. Dieu est l'Un, indivisible, infini, immuable et pourtant double, « masle et femelle, pair et non-pair ». « Ces choses-là sont

(1) 3e cercle.

(2) 4e cercle.

(3) 5e cercle, p. 81. Le même argument lui sert à montrer (il n'y insiste pas) l'immortalité de l'âme :

« Et ne douteras plus, sentant sa force telle
Qu'elle malgré la mort ne demeure immortelle »,

car elle comprend « un objet éternel » (5e cercle, p. 81).

(4) 6e cercle, p. 103. Sur l'origine de cette définition de Dieu, voir A. LEFRANC, *Marguerite de Navarre et le platonisme de la Renaissance*, p. 24-36.

(5) Adore ici l'écho qu'entendait Pythagore. LAMARTINE, *Premières méditat.*, Le Vallon.

rudes », dirait Hugo. Mais le poète nous explique que notre esprit est comme un prisme qui décompose l'unité, en sorte qu'il lui est difficile de voir l'Un (1). Le poète renonce à la raison pour comprendre le mystère de l'essence divine, et il invoque l'amour qui ravit Elie, qui convertit Paul, qui illumina Jean :

> L'Amour fait au Hibou prendre les yeus de l'Aigle (2).

Et il pénètre au tabernacle. Une longue allégorie entre le tabernacle des Hébreux, le monde et le microcosme, termine le poème apocalyptique de Le Fèvre de la Boderie. L'auteur, pourtant se flatte d'avoir convaincu ses contemporains :

> Des sectes insensées
> Le Deluge se perd, la Divine Raison
> De la Terre et du Ciel refait la liaison (3).

Le Fèvre de la Boderie nous avertit lui-même que cet ouvrage est tiré des platoniciens, particulièrement de l'*Harmonie du monde* de Georgio (4). Se prit-il à douter de l'efficacité de son livre ? Dix ans plus tard il publiait à nouveau un traité de l'existence de Dieu, assez inattendu, celui-là : une traduction française du *De Natura Deorum* (5). Il exhorte les princes et les grands du royaume et aussi « ceux qui ne sont pas versez aux bonnes lettres et en la philosophie » à le lire « pour des raisons et argumens d'un paien philosophe se fortifier et deffendre à l'encontre des frivoles objections et vains discours d'un tas d'imposteurs mescreans et athées qui pensent acquerir le nom de doctes et bien accorts quand impudemment ils disputent à l'encontre de Dieu et de sa Providence ». Le traducteur estime que Cicéron a fait dans

(1) 7e cercle, notamment p. 116-118. Renvois au *Parménide* de Platon.

(2) 8e cercle, p. 130. Notre poète a écrit ailleurs : « Où les ailes de la nature defaillent, il faut prendre celles de la Grace, et où la lumiere naturelle rebouche et s'esblouyt, il est besoing de requerir la lumiere infuse et divine ». *L'Harmonie du monde*, fo Aiij.

(3) Le Tabernacle, p. 151.

(4) *F. Georgii Veniti minoritanæ familiæ De harmonia mundi totius cantica tria* Paris, Bertelin, 1544, in-fo. Le Fèvre de la Boderie l'a traduit en entier et publié en 1578 avec l'*Heptaple*, de Pic de la Mirandole.

(5) *De la nature des dieux de Marc Tul. Ciceron, pere de l'eloquence et philosophie romaine, traduit en François par Guy Le Fèvre de la Boderie. Au roy tres chrestien Henri III.* Paris, Ab. Langelier, 1581.

son livre une réfutation sans réplique de l'athéisme et il lui semble « n'avoir rien obmis de ce qui appartient aux discours et raisons qu'ameinent de nostre aage les mescreans, lucianistes, epicuriens, libertins, qui comme serpens rampent et pullulent de jour en jour [1] ... ». Je crois bien ! Le Fèvre de la Boderie a quelque raison de croire que les difficultés proposées par les libertins de 1580 sont résolues dans le livre de Cicéron; c'est là qu'il les ont prises ! Il y allait de bonne foi. L'analyse de son poème nous a montré en lui un esprit sans malice [2].

III

L'œuvre de Du Bartas est bien plus chrétienne dans ses sources et bien plus vaste dans son plan que celle de Le Fèvre de la Boderie. Mais sous un aspect moins philosophique, c'est encore une apologie. Ce sont ces pages d'apologétique que je voudrais extraire de l'épopée.

Tout d'abord Du Bartas entreprend de fermer « des hommes-chiens sans Dieu la blasphemante bouche [3] ».

Le monde décrit dans la *Semaine* est la grande preuve de l'existence de Dieu [4]; et le chrétien lui-même, « qui reçoit la foi pour ses lunettes », ne doit pas négliger de la fortifier par l'étude des merveilles du monde; il lui faut « pour mieux contempler Dieu contempler l'univers [5] ». Le poète attaque de front les athées, les « chamistes », comme les appelle son commentateur Goulard, parce qu'il les a personnifiés dans Cham [6]. C'est après le récit du déluge que Noé ayant chanté un

(1) *Préface. Epistre au Roy Henri III.* Au début de l'épitre, il rappelle qu'il y a plus de vingt ans qu'il a commencé la lutte contre les athées; allusion à son *Encyclie.* Mlle L. Zanta a aussi extrait une page de cette préface dans sa thèse sur la *Renaissance du stoïcisme au XVIe siècle* (Paris, 1914), p. 132.

(2) La traduction n'est pas accompagnée de commentaire.

(3) *Ire semaine*, Ier jour, vers 104.

(4) *Ire semaine*, Ier jour, vers 120-175.

(5) C'est la même preuve que A. Jamyn glisse dans une *Epitre au Roy*

« Contemplant le soleil... qui ne voudra connaistre
Un souverain moteur de toute chose maistre »?

(*Poésies*, Ier livre, éd. 1575, p. 13).

(6) Cham est en effet le chef des athées et des épicuriens au XVIe siècle. On en trouvera les raisons dans BAYLE. *Diction.*, art. Cham, rem. B et E.

cantique d'actions de grâces à Dieu, son fils Cham, athée et désireux de supplanter Dieu,

En rechignant sa face et fronçant le sourcy,

parle à son père. Il dit la servitude que la religion impose à la conscience, le contrôle sévère que Dieu fait de ses actes et les menaces de punition que toujours il suspend sur la tête des coupables. Et puis ce Dieu est accessible à la colère, à la pitié,

Plus furieux qu'un ours, plus lasche qu'une femme,
Celuy qui, mol de cœur, pleure en voyant pleurer,
S'emeut du mal d'autruy, ...
.... laisse en toute saison
Aux roides flots de l'ire emporter sa raison,
...................................., tantost se fond en pleurs,
.... aussitôt que le doy
Nous fait un peu de mal ; et tantost il foudroye
Il ravage, il assomme, il tue, il brusle, il noye (1);

bref, ce n'est pas du tout le Dieu inaccessible et imperturbable d'Aristote :

La rage d'un sanglier ne brigande qu'au bois,
Un tyran qu'un pays. Et ce Dieu toutesfois
Tempesté d'un despit, et tout transporté d'ire
Extermine cruel, le monde son Empire.

Chose plus grave, il est injuste :

Un ou deux d'entre nous
Ont peut-être pecheurs irrité son courroux :
Tous en portent la peine : et ses mains punissantes
Frappent même, o pitié, les bestes innocentes.
Non, pere, Dieu n'est point un esprit inconstant
Picqué de temps, divers, passioné, flotant
Ireux, vindicatif : et qui pour une injure,
Renverse l'Univers et sa propre nature.

Cham traduit ici Julien l'Apostat (2).

Le « chamiste » de Du Bartas est sans doute de ceux auxquels songeait Charron lorsqu'il déclarait que l'athéisme « ne peut loger qu'en une ame extremement forte et hardie, for-

(1) *IIe semaine*, IIe jour, vers 75 et suiv.

(2) *IIe semaine*, IIe jour, vers 100-130. Comparer avec ce que j'ai dit de l'anthropomorphisme hébreu selon Julien dans le chap. XI et se reporter à *Cyrill. in Julian imp.* V, 161 A, et V, 168 B.

cenée et maniacle ». La hardiesse du blasphème fait de celui qui le profère non pas seulement le disciple lointain de Julien, mais le frère aîné des grands blasphémateurs modernes : le *Caïn* de Byron et des *Poèmes barbares*, le Vigny du *Déluge* et du *Mont des Oliviers*, le Hugo de certaines pages de la *Fin de Satan*, ne seront pas plus âpres que le fils de Noé à reprocher à Dieu la rudesse de ses coups lorsqu'il punit les Hébreux, l'universalité impitoyable du déluge, et même sa tendresse pour Abel dont Caïn est jaloux. Seulement les sources de l'inspiration sont différentes dans le poème de Du Bartas et dans les pages auxquelles je fais allusion, celles du premier étant surtout philosophiques, celles des derniers plutôt poétiques, en sorte que l'argumentation aristotélicienne un peu sèche des athées de la Renaissance s'est transformée en un « satanisme littéraire » plus séduisant et plus mélodieux, mais non, peut-être, plus violent [1].

Noé répond à Cham en déclarant Dieu inconnaissable [2], juste sans esprit de vengeance. C'est par « anthropopathie »

(1) Voir sur ce dernier mouvement : Claudius GRILLET, *Le satanisme littéraire; Correspondant* du 25 février 1922, p. 716-733.

(2) BAÏF dans ses *Mimes et proverbes* parus l'année suivante (1579) (III, p. 146-147), proclame Dieu incompréhensible :

Dieu est Dieu; ainsi le faut croire
Mais c'est une indiscrete gloire
S'enquerir quoy, comment il est.
S'on le fait, on revoque en doute
S'il est ou non. Qui là se boute,
Son maudit propos ne me plaist
— Dieu est trop malaisé d'entendre.
Il n'est possible le comprendre
Luy qui n'est corps, avec le corps,
Luy parfait, par chose imparfaite
Luy eternel, par chose faite
Pour peu durer en ses efforts.
Dieu est à jamais : l'homme passe
....
L'homme voit bien les corps visibles.
Choses visibles sont dicibles.
Par de là l'homme est outrageux
Car Dieu n'a ny corporence
Ny figure ny apparence
Ny matiere en laquelle il soit
En nos sens est incomprenable
Dieu doncques est Dieu l ineffable
Dieu que nul mortel ne conçoit.
Moins en scait qui plus en presume.

Même théorie fidéiste dans la *Louange de la science*, de Peletier (1581) : *Les louanges*, fº 41 vº : « Dieu est caché, analyse M. Jugé, et son essence demeure

que nous le disons « jaloux, repentant, pitoyable ». Et le commentateur remarque d'abord que « sous celuy là (Cham), le poète introduit tout autre profane estrivant contre les jugements de Dieu », mais que « ès responses ici attribuées à Noé le lecteur trouvera de quoy pour fermer la bouche à tous atheistes et Epicuriens qui censurent audacieusement tout ce que l'Escriture saincte recite, tant de l'essence et nature de Dieu que des œuvres d'iceluy, soit au regard de la creation et conservation du monde, soit au regard de la redemption du genre humain, soit qu'on considere ses justes jugemens sur les incredules, profanes et reprouvés (1) ». Peut-être aussi ne sera-t-il pas sans intérêt de signaler que c'est d'Italie que Du Bartas fait venir l'athéisme, et par l'intermédiaire des grecs, c'est-à-dire d'Aristote (2).

C'est encore Aristote qu'il attaque quand il s'élève contre l'éternité de la matière :

Dieu ne fit seulement unique la nature :
Aîns il la fit bornée et d'aage, et de figure,
....
Vraiment le Ciel ne peut se dire sans mesure
Veu qu'en temps mesuré sa course se mesure
Ce tout n'est immortel : puisque par maint effort,
Ses membres vont sentant la rigueur de la mort :
Que son commencement de sa fin nous asseure,
Et que tout va çà bas au change d'heure en heure (3)

C'est à ses disciples qu'il répond, comme tous les apolo-

impénétrable. Les mêmes ténèbres s'étendent aux causes des phénomènes. Nous ne saurons jamais les origines de la vie des hommes ». M. Jugé a raison de conclure que Peletier « professe l'agnosticisme », ou du moins le fidéisme; mais il a tort d'en voir l'origine dans Montaigne. Peletier connaît aussi et réfute ceux qui nient la création. « L'un pose que ce monde et sans fin e sans netre ». Lui aussi donc est au courant des doctrines padouanes (JUGÉ, *Jacques Peletier*, p. 271).

(1) Annotations sur *IIe semaine* (Rouen, 1602), p. 597.

(2) O peste de Gregeois; tes racines lethales
Pour germer dedans Rome ont la mer traversé :
Et puis de Rome avant en la France passé
A travers ces grands rocs qui bornent les Itales.
(*Triomphe de la foi*, chant second, p. 337 de l'éd. de 1583).

(3) *Ire semaine*, 1er jour, vers 335-344 et suivants. Il prédit ensuite aux « sages Grecs » la fin du monde. Autres vers sur la création *ex nihilo* : I, I, vers 204 et suiv.

gistes que nous avons étudiés que, avant de créer le monde, « Dieu batissoit l'Enfer pour punir les pervers (1) ».

Dieu après avoir créé le monde, le conserve. La providence, son action sur le monde et sur l'homme, les objections des « epicuriens, atheistes, libertins, idolatres, incredules et autres tels aveugles (2) », et leur réfutation, occupent une partie du 7e jour de la première semaine. Le Dieu de Du Bartas n'est pas « une divinité »

> Qui languisse la-haut en morne oisiveté :
> ....
> Un Dieu sourd à nos cris, aveugle à noz services,
> Fay-neant, songe-creux, et bref un Loir qui dort
> D'un sommeil eternel, ou plustost un Dieu mort.
> ....
> Tu dormois, Epicure, encor plus que ton Dieu
> Quand tu fantastiquois un Dieu tant imparfait,
> Pour l'advouer de bouche, et le nier de fait (3).

(1) Pour une fois que je trouve la page de saint Augustin, ou de Plessis-Mornay plutôt, ici, en vers, on m'excusera de la citer en entier :

> Prophane qui t'enquiers quel important affaire
> Peut l'esprit et les mains de ce Dieu solitaire
> Occuper si long temps : quel souci l'exerça
> Durant l'eternité qui ce tout devança,
> ....
> Sache, o blasphemateur, qu'avant cest Univers,
> Dieu batissoit l'Enfer, pour punir ces pervers,
> Dont le sens orgueilleux en jugement appelle
> Pour censurer ses faits, la sagesse eternelle.
> Quoi? Sans bois pour un temps vivra le charpentier,
> Le tisserand sans toille, et sans pots le potier :
> Et l'Ouvrier des ouvriers, tout puissant et tout sage
> Ne pourra subsister sans ce fragile ouvrage?
> Quoi? le preux Scipion pourra dire à bon droit
> Qu'il n'est jamais moins seul, que quand seul il se voit
> Et Dieu ne pourra point (ô ciel, quelle manie!)
> Vivre qu'en loup-garou, s'il vit sans compagnie?
> ....
> Sa gloire il admiroit, sa Puissance, Justice
> Providence et Bonté......
> Et si tu veux encor, de ceste grande Boule
> Peust-être il contemplait l'archetype et le moule.

(DU BARTAS, *Ire semaine*, vers 31-64). Comparer certains détails avec la même page de Du Plessis-Mornay (plus haut, chap. XVIII). L'histoire de Scipion est prise de PLUTARQUE dans la *Vie de Scipion*.

(2) *Commentaires*, 1. p. 940.

(3) *Ire semaine*, VIIe jour, vers 98-117.

Les épicuriens, il est vrai, se plaignent que la fortune semble, au lieu de Dieu, mener le monde ; les bons doutent quand

.... ils voient que la troupe
Qui plus le Ciel outrage a toujours vent en poupe :
Qu'elle a le sceptre en main, au coffre les lingots
Le diadesme au front, le pourpre sur le dos [1]

Du Bartas mettant en vers Du Plessis-Mornay [2] résout toutes les difficultés. Je note seulement sa réponse à la dernière objection, qui est prise dans Du Plessis-Mornay [3], mais qui vient tout d'abord du stoïcien Sénèque ou de Pomponazzi. Il l'a relevée par un joli souvenir d'Horace [4] :

Le seul vice est mauvais, la vertu seule est bonne
De sa propre nature : et tout le demeurant
Outre vice et vertu, demeure indifferent.
Que la fortune adverse aux champs mette ses forces
Contre un homme constant, ses plus rudes entorces
Ne luy feront changer ses desseins bien conceus,
Non mesmes quand le Ciel luy tomberoit dessus [5].

De même que la création du monde est à Du Bartas une occasion de réfuter les théories hérétiques sur l'éternité de l'Univers ou la Providence, de même la création de l'homme amène naturellement une étude sur l'âme. Elle comprend près de 250 vers [6] et traite successivement de l'origine de l'âme,

(1) *Ire semaine*, VIIe jour, vers 191 et suiv. Les vers cités sont 249-253.

(2) Eloge de Plessis-Mornay, *IIe semaine*, IIe jour, vers 1665 et suiv.

(3) Simon GOULARD venait d'éditer (1578) et de traduire le *Traité de la Providence* de Théodoret. Aussi, il le cite continuellement dans ses *Commentaires*, particulièrement dans ceux de la IIe semaine (*IIe semaine*, IIe jour, les Colonies, p. 679 sq.). Sur Simon Goulard, voir l'étude de M. LEONARD CHESTER JONES (Champion, 1918, in-8o).

(4) *Odes*, III, 3, 7-8.

(5) *Ire semaine*. VIIe jour, vers 344-449. Il a repris ailleurs les objections contre la Providence : *IIe semaine, IIe jour*, vers 659 et suiv.; *Ire semaine*, IVe jour, vers 471 et suiv., contre la nécessité du destin; I, VIe jour, vers 169 et suiv., à propos des animaux nuisibles et du mal physique : je relève dans la réponse du poète ces trois vers dont s'est peut-être souvenu Corneille :

Et la vraye vertu les couronnes poursuit
A travers mille morts, scachant que la victoire
Qui n'apporte danger n'apporte point de gloire

(Vers 216-219).

(6) *Ire semaine*, VIe jour, vers 709 à 949.

de sa nature, de son siège dans le corps, de ses qualités, et des inventions extraordinaires de l'esprit humain. Sur tous ces chapitres, le poète n'a fait que résumer les innombrables traités que nous avons étudiés. sans y rien ajouter d'original. La question de l'immortalité n'y est qu'effleurée et le poète se contente de l'affirmer, sans en entreprendre la preuve [1]. Le commentateur est plus explicite et s'en prend aux « epicuriens qui se sont separez des autres (philosophes), composans l'ame de certaines fanfreluches, et grains de poussieres, et la rendans mortelle... [2] ». Mais lui aussi, plutôt que d'entreprendre leur réfutation, renvoie le lecteur aux philosophes commentateurs du *De Anima* ou aux théologiens qui ont expliqué les deux premiers chapitres de la *Genèse*.

IV

C'est peut-être l'exemple de Du Bartas qui excita Gaucher de Sainte-Marthe à écrire, lui aussi, des poésies chrétiennes [3] :

Assez des-jas des nostres la faconde
S'est affermie aux vanités du monde ;
Qui n'a chanté les craintes, les desirs,
Les vains regrets, les folastres plaisirs
Et tout cela qui peut naitre dans l'âme
Par la fureur d'une impudique flame ?
Qui n'a donné du vray Dieu les honneurs
Aux dieux de Grece et à nos grands Seigneurs ?
....
Ce n'est plus moy doresnavant qui veux
Ainsi semer en un champ sablonneux
Puisque je trouve en ma lyre sacrée
Une moisson beaucoup mieux assurée [4].

(1) *Ire semaine*, VIe jour, vers 755-760.
(2) *Ire semaine*, VIe jour, éd. de 1583, f° 239 v°; éd. de 1602, p. 701-702.
(3) *Les métamorphoses sacrées; avec autres poésies chrétiennes de Sainte-Marthe*. La préface est signée de 1578. La première édition est de 1579. Je me suis servi de l'édition des *Œuvres* de Paris, Villery, 1629. Voici le contenu du recueil : *Métamorphoses*. — *Stances*. — *Sur la patience de Job*. — *De la charité*. — *Paraphrase sur le premier psalme de David*. — *Du premier chapitre de la Genèse*. — *Chant de la Providence, pris du latin de Paleare*. — *Sur le premier advènement de Jésus-Christ*. — *Prières*.
(4) *Métamorphoses sacrées*, début.

Il va donc faire des *Métamorphoses*, à l'imitation d'Ovide ; mais il va les prendre dans la Bible : la chute de l'homme (métamorphose du diable en serpent) ; la femme de Loth changée en statue de sel (punition de Sodome); le sacrifice d'Abraham, le combat de Jacob contre l'ange, la lutte de Samson contre les Philistins (1). Puis suivent d'autres poèmes tirés de la Bible, mais sans intérêt pour nous. Plus intéressant, si Sainte-Marthe avait quelque doctrine, serait son *Chant de la Providence, pris du latin de Paleare* (2). Le choix du sujet est significatif, mais on a du mal à retrouver dans le fatras des vers de Sainte-Marthe les lieux communs ordinaires sur l'ordre général du monde, la providence particulière, la prière, la justification du mal sur la terre, et il serait tout à fait impossible d'y trouver quelque chose de personnel ou une allusion au mouvement philosophique du temps. Il faut nous contenter d'en retenir le titre.

Nommerai-je ici Béroalde de Verville (3) ? L'auteur du *Moyen de parvenir*, quand il était sérieux, a essayé la poésie religieuse. On trouve dans ses *Appréhensions spirituelles* (1583) (4) et les *Ignorances nécessaires* des pages sur Dieu, sur la création, sur l'éternité du monde, sur l'âme. Ce dernier sujet lui a même inspiré un assez long poème (5). Le chant *De l'âme et*

(1) *Métamorphoses sacrées*, p. 1-27.

(2) *Ibid.*, p. 40-48.

(3) Sur cet auteur, voir *France Protestante*, II, p. 406 et suiv., Haag, III, p. 10 et suiv.; Lachèvre, *Bibliographie ...de 1600 à 1626*, p. 100 et suiv. L'auteur, né de famille protestante, passa au catholicisme vers 1593.

(4) *Les apprehensions spirituelles, poèmes et autres œuvres philosophiques avec les recherches de la pierre philosophale par F.-B. de Verville. A* Paris, pour Timothée Jouan, libraire. MDLXXXIII, in-12° (Haag donne à tort la date de 1584). Ce recueil contient : 1° *Les apprehensions spirituelles ou entrée à la cognoissance des choses*, en prose; — 2° *Les cognoissances necessaires, poème contenant plusieurs belles resolutions philosophiques avec le livre de l'ame où est faite la description entiere de l'ame et de ses facultes*; — 3° *Stances de la mort et de la vie*; — 4° *De l'ame et de ses facultés*; — 5° *Dialogue de l'honneste amour*; — 6° *Dialogue de la bonne grace*; — 7° *Du bien de la mort commune qui est la separation de l'ame et du corps*; — 8° *Recherches sur la pierre philosophale*; — 9° *La muse celeste ou l'amour divin*; — 10° *Les soupirs amoureux*.

(5) *De l'ame et de ses facultés*, dans *Cognoissances necessaires* (fos 26-47 de l'édition in-12° de 1583. Repris sous forme d'un poème en six chants *De l'ame et de ses excellences* en 1593 (Haag, *loc. cit.*).

de ses facultés traite de la nature de l'âme, des diverses sortes d'âmes, de leurs fonctions et facultés. C'est le *discours* de du Perron mis en mauvais vers [1]. Mais ces pages philosophiques sont entremêlées de développements sur la femme, le bruit, le sel, la lune morfondante, le vent, l'amour, l'androgyne, et autres questions de ce genre. L'ensemble fait un vaste coq-à-l'âne et si le choix de certains sujets montre la préoccupation des idées rationalistes, il faut pourtant renoncer à y trouver d'une question précise un exposé sérieux ou même intelligible [2].

Existence et attributs de Dieu, création, providence, miracles, immortalité, toutes ces controverses se retrouvent aussi dans le poème inachevé de Jean du Chesne de la Violette : *Le grand miroir du monde* [3]. Les dix livres qui devaient le composer conduisent le lecteur de la contemplation de Dieu à celle de l'homme, et englobaient dans une sorte d'encyclo-

(1) V. ch. XVI, fin.

(2) Je n'ose mettre au nombre des poètes religieux, A. Jamyn, même le Jamyn de la deuxième manière, dont les vers parurent en 1584 (Le volume est rare; la Bibl. de l'Arsenal le possède seule à Paris). On ne peut parler cependant du renouveau de la poésie religieuse sans signaler que l'un des plus ardents adeptes du naturalisme italien se convertit pour écrire des stances, prières, psaumes :

> Chiche par cy devant de frequenter le temple,
> Chiche de me flechir à genoux devant Dieu,
> ....
> Maintenant prosterné, penitent je confesse
> Que sans luy le bonheur n'habite en aucun lieu (p. 3).

Mais les *Discours de philosophie à Passicharis et à Rodanthe*, aussi bien que les *Discours academiques* montrent que A. Jamyn ignorait tout des questions qui préoccupèrent ses contemporains. Sur Jamyn, voir EGMONT BERTHELIN, *Etude sur A. Jamyn*, Troyes, Bougerot, 1859, in-8° de 57 pages. Extrait des *Mémoires de la Société académique de l'Aube*, t. XXIII (1859).

(3) *Le grand miroir du monde par J. Du Chesne sieur de la Violette* (1587). Je me suis servi de la 2e édition, Lyon, 1593. La 1re édition ne contient que les cinq premiers livres, la seconde en a six. Le poème complet devait en avoir dix. Sur J. du Chesne et ses autres œuvres, voir *Fr. Protestante*, V, p. 631; BAYLE, *Dictionnaire*, art. Chesne (Jh du).

pédie toute la création et toute la théologie (1). Le premier livre démontre l'existence de Dieu, par la contemplation du monde et de l'homme, et par l'Ecriture, « la vraye voie pour connoistre Dieu », dit le commentateur de la seconde édition, S. Goulard; puis expose les attributs divins. Un instant le poète songe qu'il y a des athées, mais il ne connaît que ceux que signale Cicéron au début de *De Natura Deorum* :

> Vous, chiens qui abayez contre la Deité,
> ....
> Athées qui de l'air les prodiges voyez,
> Qui les hideux frissons des montages oyez,
> Estes-vous sans remords en vostre conscience ?
> ....
> Aurez-vous donc, pervers, tousjours sillez les yeux
> Pour ne voir de ce tout l'ouvrage merveilleux ?
> ....
> Quelle excuse as-tu donc, superbe Anaxagore
> Diagore obstiné, damnable Protagore,
> Qui avez contre Dieu vomi vostre poison ? (2).

Le deuxième livre raconte la création, il est dirigé d'abord contre Aristote, qui selon les averroïstes et les padouans a cru le monde éternel. Tous les changements qui se produisent au monde « preschent la fin du monde et son commencement (3) »; le ciel ni les astres ne peuvent être éternels, puisqu'ils sont sujets au mouvement :

> Donc le ciel, et le feu, la terre, l'air et l'onde
> Tout le tout de ce tout, tous les membres du monde
> Et joints et separés font foy evidemment
> Au monde que le monde a eu commencement (4).

(1) Voici le plan de l'auteur, d'après la préface :
- 1er livre. — Dieu.
- 2e livre. — Actions internes et externes de Dieu (création du monde, bons anges).
- 3e livre. — Les anges réprouvés (l'idolâtrie, les faux miracles).
- 4e livre. — Le monde céleste.
- 5e livre. — Monde élémentaire : principes des choses.
- 6e livre. — Eau, océan, fleuves, oiseaux.
- 7e livre. — La nature et la terre.
- 8e livre. — Météores, minéraux, plantes.
- 9e livre. — Animaux.
- 10e livre. — Homme, âme, immortalité.

(2) *Le grand miroir du monde*, p. 4-5.
(3) *Ibid.*, p. 83.
(4) *Ibid.*, p. 85.

Puis il s'en prend à Platon, qui, sans admettre l'éternité du monde organisé, croyait la matière éternelle :

Toy sage athenien qui escrit la matiere
De ce monde (ainsi que la cause premiere
Son souverain ouvrier) avoir de mesme esté
Subsistante de faict dès toute eternité...,

tu te trompes, car la matière ne pouvait subsister sans la forme. Si l'on dit que cette matière était le chaos, qu'est devenue la forme dont elle était revêtue [1] ?

Le quatrième livre l'amène à parler des miracles et aussitôt il nous dépeint les faux miracles des anciens tels qu'il les a lus dans Boaistuau :

Qui veut voir plus avant les miracles pipeurs
Que faisoyent les supposts des anges transgresseurs,
Considere l'effect de l'admirable cure
Que fit Vespasian sans l'aide de nature,
Seulement de ses doigts et de ses pieds touchant
Un tastonnant aveugle, un eshanché clochant,
Considere que c'est de ceux qui des viperes
Guerissoyent tout soudaint les playes mortiferes
De Marses Psilliens familiers des serpents.
Exagon, ne craignant leurs venimeuses dents,
Consentit d'estre mis dans une pleine cuve
D'animaux si mortels, qui parmi telle estuve
Le leschent par le corps, qui le flattent soudain
Faisant esmerveiller tout le peuple Romain [2].

Duchesne est plus philosophe que poète. Il est regrettable qu'il n'ait pas achevé son œuvre. Le dixième livre nous promettait un traité de l'immortalité en vers à ajouter à tous ceux que nous avons déjà étudiés.

(1) *Le grand miroir du monde*, p. 84-85.

(2) *Ibid.*, p. 201-202. Comparer avec l'étude sur les miracles dans Boaistuau (ch. XIII). Pour que cette étude fût complète, il faudrait ajouter à ces poètes Agrippa d'Aubigné qui interrompt un instant ses *Tragiques* pour apostropher les « atheistes », les « saduciens », les « naturalistes ». Il leur reproche de ne pas croire à la résurrection, de ne croire que ce qu'ils voient et touchent, de dédaigner l'Ecriture parce que le style n'en est pas « assez joly », d'adorer « l'image de Nature ». L'analyse de ce poème étant en dehors de mon programme, je signale seulement le passage : *Tragiques*, Jugement, édit. Réaume et de Caussade, IV, p. 283 et suiv., vers 325-650.

V

La conclusion enfin de ce vaste combat dont nous avons suivi les péripéties entre la raison et la foi, c'est Du Bartas qui va la donner. Avant de mourir, il chanta *Le triomphe et la Foi.* Dans ses autres œuvres, il proclame la suprématie de la foi sur la raison à plusieurs reprises : il renonce par exemple à scruter la composition des eaux par crainte de faire erreur (1); les savants nient l'existence du ciel de cristal et des eaux supérieures dont parle la Genèse, mais bien que la Bible tienne plus « du rustique ramage » que de « l'escole attique »,

J'aime mieux ma raison desmentir mille fois
Qu'un seul coup desmentir du Saint Esprit la voix (2).

Du Bartas rejette aussi Copernic au nom de la Bible (3). Mais passons au poème lui-même (4). Il est imité des *Triomphes* de Pétrarque. Plus encore que les sonnets à Laure, les *Triomphes* eurent des imitateurs en Italie et en France (5). Peut-être la gravure du Titien lui a-t-elle suggéré le titre (6). Guillaume

(1) Or cent fois j'aime mieux demeurer en ce doute
Qu'en errant faire errer le simple qui m'escoute
(*Ire semaine*, IIe jour, vers 946-947).

(2) *Ire semaine*, IIe jour, vers 1029-1030. Il n'accepte même pas qu'on donne un sens allégorique aux récits de la *Genèse* (*IIe semaine*, Ier jour, vers 43 et suiv.).

(3) *Ire semaine*, IVe jour, vers 130-164. S. Goulard fait suivre ces 34 vers d'un commentaire où Copernic, et Calcagnini, qui avait soutenu le système du *De revolutionibus orbium cœlestium*, sont présentés comme des gens qui ne parlent ainsi que pour faire des paradoxes et qu'il ne faut pas prendre au sérieux.

(4) *Le triomphe de la Foy par G. de S. s. d. B., à Guy du Faur seigneur de Pybrac*, Paris. LA CROIX DU MAINE date la première édition de 1574.

(5) Pour l'économie du triomphe et la fortune de ce genre en peinture, tapisserie, sculpture, gravure, voir MÂLE, *L'art religieux dans la fin du moyen âge*, p. 297 et suiv. : MUNTZ, *La renaissance en Italie et en France à l'époque de* Charles VIII. Paris, 1885, in-4°, p. 149 et suiv. et 542 et suiv. La mode en continua. D'Aubigné termine le IVe livre du *Baron de Fœneste* par la description de quatre triomphes tissés sur tapisserie : ceux de l'impiété, de l'ignorance, de la poltronnerie, de la gueuserie (*Aventures du Baron de Fœneste*, IV, XVII et suiv.).

(6) Titien avait gravé en 1508 un *Triomphe de la foi* devenu populaire (MÂLE, *L'art religieux de la fin du moyen âge*, p. 299). Mais il est probable que la mode du triomphe suffit à expliquer l'idée et le titre du poème de Du Bartas.

Salluste, donc, a un rêve qui se déroule en quatre tableaux :

1er *tableau* (1). — La foi, accompagnée de Constance et Patience, conduite par Zèle et Vérité, paraît, montée sur un chariot traîné par un aigle. « Devant ce charriot marche captive la raison humaine, ennemie jurée de la foi (2) ». Elle est précédée des persécuteurs de l'Eglise, de Caïn à Soliman II en passant par les Pharaons, Hérode et Pilate, les empereurs romains et Mahomet.

2e *tableau*. — Suite du défilé des persécuteurs de la foi : « ce sont les persecuteurs deguisez et sages mondains », rangés par bandes : philosophes antiques, indiens, chaldéens, grecs.

Car les Sages bouffis d'une vaine science
Osent contreroler les ouvrages parfaits
Du tres-parfait ouvrier, bien que de ses hauts faits
Il nous ait interdit l'obscure cognoissance
— Et bien que le cerceau de nos trop foibles ailes,
Raze à peine la terre, encore toutesfois
Ils se guident au ciel, compassant maintesfois,
Du compas de leur sens les choses eternelles.
Leur sagesse n'est rien qu'une pure ignorance (3).

Les grecs y sont presque tous nommés. Il faut cependant remarquer dans la longue liste Pyrrhon, « le charnel Epicure », et surtout Théodore et Aristote.

Là le Stagirien, qui, d'un docte veine
A l'Encyclopedie en ses œuvres compris,
Marri d'avoir par eux abusé tant d'esprits,
Pleure avec Theophraste et Straton Lampsacene.
....
Celui de qui je parle est ce fol Theodore (4)
Qui asseure, effronté, qu'il n'y a point de Dieu.
....
Tous ces hommes scavants ont mal senti de Dieu,
Ou du souverain bien, ou de l'âme, ou du lieu
Où, morts, nous recevons le supplice ou la gloire (5).

(1) Chaque tableau correspond à un chant du poème.

(2) *Sommaire*, éd. 1583, p. 331; éd. Paris, 1603, p. 903. Au début du sommaire, le commentateur appelle la raison le « lieutenant de Satan ». Le poète décrit la raison aux vers 65 à 96.

(3) Vers 237-245.

(4) Théodore, Théophraste et Straton de Lampsaque sont tous les trois cités au *De Natura Deorum*, I, 1, 13, 23, 33.

(5) Vers 285 et suiv.; 293 et suiv.; 309 et suiv.

Ainsi voilà bien Aristote devenu l'un des ennemis de la foi dont il était au moyen âge le soutien. Après ces philosophes païens viennent les philosophes postérieurs à Jésus-Christ : Celse, Porphyre, Julien l'Apostat, les mahométans, les hérétiques de toute sorte. Parmi les modernes, il signale Servet, les antitrinitaires de Pologne et les Anabaptistes [1]. Et pour clore enfin cette curieuse revue, vient l'antéchrist « et la Grande Paillarde assise sur sept montagnes ».

3e *tableau.* — La foi et ses soldats, qui sont les patriarches, les prophètes, les martyrs, les vierges...

4e *tableau.* — Les victoires de la foy portées devant elle; suivies de ses clairons. Les victoires sont les actes de foi remarquables que le poète a recueillis dans l'Ancien Testament; les clairons sont les apôtres. Il est regrettable que Du Bartas n'ait pas fait ici le tableau correspondant à celui du deuxième chant. On aurait eu plaisir à connaître les philosophes — s'il y en a — qui représentent pour lui l'orthodoxie.

Le poète se réveille, déplore l'aveuglement de ses contemporains et souhaite le triomphe ultérieur de la foi au dernier jugement.

L'ensemble de l'œuvre de Du Bartas nous révèle une culture assez étendue, mais superficielle, une exégèse scrupuleuse et un mépris de la philosophie qui ne permettent à son esprit aucune originalité dans ce domaine; mais par contre on a pu voir combien ce poète et ses innombrables admirateurs sont effrayés des progrès de la raison sur la foi, au point d'imaginer pour cette dernière, en guise de consolation, des triomphes apocalyptiques [2].

(1) Tairay-je point Servet? tairay-je ces deistes,
Dont or es trop fecond le terroir Polonnois?
Oubliray je Muncer dont l'inconstante voix
A produit cent façons de fols anabaptistes ? (chant II, vers 405-408).

(2) Rubens utilisera en peinture le *Triomphe* de Du Bartas. Dans son *Triomphe de la religion*, qui est au Louvre, il a peint la religion montée sur un char traîné par deux anges; derrière le char marchent la luxure, la philosophie et la science. D'autre part, Christophe Gamon essaiera de refaire l'œuvre de DU BARTAS, *La muse divine* (Lyon, 1600). *La semaine ou la création du monde* Lyon, 1609. Voir *France Protestante*, VI, p. 822.

CONCLUSION

Que les courants libertins du début du XVII[e] siècle sont le prolongement exact de ceux qui ont été étudiés au cours de ce livre.

Si j'ai réussi à dégager les idées directrices du rationalisme français de la Renaissance, on doit pouvoir, en fermant ce livre, suivre au cours du XVII[e] siècle le prolongement des divers courants que j'ai signalés. Jusqu'à Pascal et Bayle, en effet, ni le rationalisme n'ajoutera rien à l'arsenal que lui lègue le XVI[e] siècle, ni l'apologétique ne renouvellera ses méthodes. Libertins — car le nom a prévalu — et apologistes continueront la lutte autour des mêmes objectifs [1].

Les maîtres des libertins du XVII[e] siècle sont les mêmes que ceux du XVI[e] siècle. Le P. Garasse, qui s'est essayé à dresser leur bibliothèque philosophique, cite au premier rang Pomponazzi. Il ne l'a pas lu, il est vrai. Mais tout Pomponazzi est passé dans Vanini, que l'on lit beaucoup [2]. Au deuxième rang

(1) Je n'ai pas la prétention de faire de cette conclusion la bibliographie de toute la littérature hétérodoxe du XVII[e] siècle. Les listes que je cite sont purement indicatives. Encore faudrait-il y joindre les manuscrits. On peut ouvrir au hasard le *Catalogue des manuscrits des bibliothèques de France*, on trouvera partout de nombreux manuscrits des XVII[e] et XVIII[e] siècles sur l'âme, la providence, etc., tous les dogmes qui font l'objet de cette étude. Pour l'étude de l'incrédulité dans la fin du XVII[e] siècle, on se reportera à la série d'articles publiés par M. Lanson dans la *Revue des cours et conférences*, du 12 mars 1908 à la fin de 1910, sous ce titre : *Origines et premières manifestations de l'esprit philosophique dans la littérature française de 1675 à 1748.*

(2) Vanini admire Pomponazzi : Petrus Pomponatius philosophus acutissimus, in cujus corpore animum Averrois commigrasse Pythagoras judicasset... ». Brucker qui cite cette phrase fait un parallèle de ces deux philosophes et conclut que Vanini est plus averroïste que Pomponazzi (*Hist. phil. crit.*, IV, p. 186).

se trouvent Cardan (1) et Lucilio Vanini (2). Silhon quand il fait l'histoire de l'incrédulité en cherche aussi les sources en Italie, dans Cardan et Vanini (3). Il essaie même un parallèle qui ne manque pas de justesse entre Cardan et Pomponazzi. Lui aussi déclare les livres de ce dernier introuvables (4).

Mais le plus sûr moyen pour connaître la bibliothèque d'un rationaliste du début du XVII[e] siècle, c'est de s'adresser à l'un d'eux, La Mothe Le Vayer, par exemple, qui représente excellement l'état d'esprit des padouans du XVI[e] siècle. Si on examine le plus caractéristique de ses *Dialogues de Tubero* (5), le V[e], on y rencontre cités : 5 fois les sophistes grecs (Mélissos, Zénon, Xénophane) (6), 4 fois Aristote (7), 1 fois Alexandre d'Aphrodisias et Averroès (8), 2 fois Sextus Empiricus et Lucien (9), 9 fois Cicéron (dont 8 fois, le *De Natura Deorum*) (10); 4 fois Pline et Lucrèce (11); 1 fois Ennius contre la Provi-

(1) Dans ses *Subtilités* qui sont moins dangereuses que tout le reste de ses œuvres les impietez y fourmillent à centaines;... dans sa *Sapience* il faict estat de renverser les principes de la religion, dans son *Immortalité* il est entierement brutal et dogmatise que l'ame de l'homme n'est point d'autre nature que celle d'un cheval, dans son livre *des Demons* il est ouvertement magicien » (*Doct. curieuse*, VIII, 10, p. 1014).

(2) *Amphitheatrum æternæ Providentiæ divino magicum adversus veteres philosophos, atheos, epicureos, peripateticos et stoicos*. Lugduni, 1615. *De admirandis naturæ reginæ deæque mortalium arcanis libri IV*. Lutetiæ, 1616, Sur Vanini, voir STROWSKI, *Pascal et son temps*, I, p. 142-159; CHARBONNEL, *La pensée italienne au XVI[e] siècle et le courant libertin*, p. 302-383. — « En son *Amphitheatre* il parle en hypocrite, en sa *Sagesse* il parle en cynique, en ses *Dialogues* il parle en parfaict atheiste, et c'est le plus pernicieux ouvrage qui soit sorty en lumiere il y a cent ans en matiere d'atheisme » (GARASSE, *Doct. curieuse*, VIII, 10, p. 1015)

(3) *Immort.*, I, p. 47.

(4) « On dit que Pomponace a plus de subtilité et plus de force et qu'il bat de machines plus puissantes l'immortalité de l'âme au livre qu'il en a composé. Mais d'autant que quelque diligence que j'y aye apportée en France et en Italie, il m'a esté impossible de recouvrer ce traité, je ne puis pas juger ce qui en est » (*ibid.*, p. 48). Le *De Anima* fut réimprimé en 1634.

(5) *Cinq dialogues faits à l'imitation des Anciens par Oratius Tubero*. Au Liège. G. Rousselin, 1673. La date de la première édition est inconnue, mais doit se placer dans la première moitié du XVII[e] siècle. La deuxième édition est de 1656.

(6) P. 81, 343, 345, 357, 390.

(7) P. 345, 346, 348, 364.

(8) P. 337, 357.

(9) P. 358, 368 et 368, 369.

(10) P. 348, 353, 356, 358, 361, 368, 369, 381, 385, 384, 388.

(11) P. 354, 388, 389, 396 et 361, 377, 368, 373

dence[1]; 3 fois Sénèque[2]; 1 fois Pomponazzi (mais c'est pour raconter ses démêlés avec l'Inquisition; La Mothe Le Vayer n'a pas lu son livre)[3]; 3 fois Cardan[4]; Postel et Charron 1 fois[5].

Le principe fondamental de l'école padouane, la séparation des vérités philosophiques et des vérités de foi[6] est un article essentiel du système de Bruno[7] et de celui de Bacon[8]. Suarez se préoccupera de doser les parts de raison, de sentiment et de liberté qui concourent à l'élaboration de l'acte de foi[9]. Balzac fait discourir Socrate contre Aristote et la philosophie et se félicite que Jésus-Christ ait tranché les questions insolubles au Stagirite[10].

Mais les deux grands représentants du fidéisme padouan à la fin de la première moitié du XVIIe siècle sont, à des titres divers, La Mothe Le Vayer et Pascal.

Le premier unit en lui du Ferron, Talon et Montaigne. Aux deux premiers il a pris le goût du paradoxe, l'admiration pour les sophistes grecs, la pratique de l' « époche » et de l'ataraxie[11]. A Montaigne il a pris le fidéisme. Il proclame que la théologie chrétienne n'est pas une science puisqu'elle n'a pas de principes connus par la raison et que nous y « consentons à des principes divins par le seul commandement de nostre volonté[12] ». Et non seulement la théologie, mais les vérités philosophiques elles-mêmes sont hors de la portée de la raison :

(1) P. 369.
(2) P. 370, 382, 387.
(3) P. 359.
(4) P. 340, 357, 378.
(5) P. 357, 389.
(6) Sur cette thèse au début du XVIIe siècle, voir GIRAUD, *Pascal*, p. 8 et suiv.
(7) Sur Bruno, voir BARTHOLMESS, *J. Bruno*, Paris, 1847, 2 vol. in-8°; SAISSET, dans *Revue des Deux-Mondes*, 1847; et CHARBONNEL, *Pensée ital.*, p. 459-565.
(8) CHARBONNEL, *La Pensée ital.*, p. 632-633.
(9) *Disputat. philosoph. De Fide*, disp. III, s. VII et VIII.
(10) *Socrate chrétien* (1652); voir surtout les six premiers discours et notamment les pages 22, 23, 45, 50, 109 de l'édition Moreau, Paris, 1854.
(11) *Dialogues d'Oratius Tubero*, 1er dialogue (De la philosophie sceptique), notamment page 81 (édit. de Liége, 1673). Sur cet auteur, voir CHARBONNEL, *La Pensée ital.*, p. 53-59.
(12) *Ibid.*, 5e dialogue, p. 332.

Dieu (1), la création (2), la providence (3), l'immortalité (4), toutes les questions qu'avaient agitées les padouans de la Renaissance.

Mais le fidéisme est une arme à deux tranchants. Par une conséquence curieuse que nous avons souvent notée au cours du XVIe siècle, et pour la première fois chez Bunel, il fait de ce pyrrhonisme une sauvegarde pour la foi. Non seulement, en déniant toute certitude aux sciences, il s'abstient d'attaquer la théologie, parce qu'elle n'est pas une science et que « la grandeur de son object avec la certitude de ses veritez revelées la mettent beaucoup au-dessus de toutes les connaissances de nostre humanité (5) », mais il proclame que ce sont les savants qui font les hérésies et qu' « il n'y a point de façon de philosopher qui s'accommode avec nostre foy et qui donne tant de repos a une ame chrestienne que fait nôtre chere sceptique (6) ». Et de même que nous avons vu l'apologétique de R. Sebond aboutir avec Postel à un « rationalisme chrétien », de même le fidéisme de Bunel, de Talon, de Bruès, de Montaigne, devient chez La Mothe Le Vayer la « sceptique chrétienne ».

Pascal, tout jeune, avait reçu de son père ce principe « que tout ce qui est l'objet de la foi ne le saurait être de la raison et beaucoup moins y être soumis ». C'est même cette maxime qui lui permettait d'entendre sans danger les discours de Miton et des libertins : car « il les regardait comme des gens qui étaient dans ce faux principe que la raison humaine est au-dessus de toutes choses et qui ne connaissaient pas la nature de la foi (7) ». Aussi son premier combat théologique fut pour

(1) *Dial. d'Orat. Tubero*, p. 344-362.

(2) *Ibid.*, p. 336-337.

(3) *Ibid.*, p. 363-372.

(4) *Ibid.*, p. 380-382.

(5) *Ibid.*, 5e dialogue, p. 332-333. Voir aussi ses opuscules *De la liberté philosophique* et de Pyrrhon et de la secte sceptique (*Œuvres*, II, 343-350; I, 639-649).

(6) *Ibid.*, p. 333. Tout le 5e dialogue a pour objet d'établir cette thèse. On se souvient que Talon n'appliquait aussi le pyrrhonisme qu'aux questions philosophiques, réservant la théologie, qui relève de la foi et non de la raison.

(7) *Vie de Bl. Pascal* par sa sœur Mme Perrier. Ed. Brunschvicg, p. 11.

défendre cette thèse. Ce fut contre Jacques Forton (1647) qui renouvelait le « rationalisme chrétien » de Postel et soutenait « qu'un esprit vigoureux peut, sans la foi, parvenir par son raisonnement à la connaissance de tous les mystères de la religion, que la foi n'est aux faibles qu'un supplément au défaut de leur raisonnement [1] ». Le fidéisme est précisément la base du système apologétique de Pascal [2]. Ses contemporains s'en aperçurent si bien que le livre fut attaqué au lendemain même de son apparition (1671) comme détruisant les fondements de la foi chrétienne [3].

C'est à ce point de vue qu'il faut se placer pour comprendre la méthode de Descartes. D'une part, il doit chercher un nouveau critérium de la certitude. Ni l'évidence des représentations des sens, ni la clarté des premières données des sciences expérimentales ou abstraites (espace, temps, mouvement, nombres) ni la logique nécessitante des déductions mathématiques ne nous garantissent de l'erreur : « il n'y a rien de ce que je croyais autrefois être véritable, dont je ne puisse en quelque façon douter [4] ». Il accepte donc le principe de la thèse pyrrhonienne, contre laquelle son ami Mersenne publiait en 1625 *La Vérité des sciences contre les sceptiques et les pyrrhoniens*. Parti du doute méthodique, Descartes restreint l'évidence rationnelle aux natures simples et aux premiers principes: il identifie l'évidence de l'esprit avec l'intuition de la conscience. Encore la certitude ne sera pas acquise, parce qu'elle suppose

(1) MICHAUD. *Les époques de la pensée de Pascal*, p. 49, donne la bibliogr. de l'affaire.

(2) Voir OLLÉ LAPRUNE, *La certitude morale*, p. 129-133. Pour la seconde moitié du XVIIe siècle, il suffira d'indiquer que BAYLE soutient constamment l'antinomie entre la raison et la foi dans son *Dictionnaire* (voir notamment les articles : Averroès, Cardan, Pomponace); que LEIBNITZ a consacré à cette thèse une étude fort nourrie dans son *Traité de la foi et de la raison* (1710), ainsi que HUET dans les *Quæstiones de concordia Rationis et fidei* (1690) et dans son *Traité philosophique de l'Esprit humain* (1722).

(3) C'est le cinquième des entretiens de l'abbé DE VILLARS *Sur la délicatesse* (1571). Voir une étude de M. Brémond sur cette réfutation dans le *Correspondant* du 10 septembre 1921, p. 904-914.

(4) L. LIARD, *Descartes*, III, 1, p. 141-154.

d'abord un acte de la volonté. Cette adhésion de la volonté est justifiée par la confiance en la véracité de Dieu qui garantit ainsi la réalité des objets de nos perceptions et de nos déductions [1]. En sorte que la certitude rationnelle se transforme pour Descartes en un acte de foi. La raison devient de ce fait aussi infaillible que Dieu même dans le domaine qui relève d'elle [2].

D'autre part les vérités de foi sont hors des atteintes de la raison, mais aussi hors du doute méthodique, comme elles l'étaient dans l'école padouane et même pour les pyrrhoniens de la Renaissance. Il n'y a donc ni à s'en scandaliser, comme l'a fait M. Brunetière [3], ni à soupçonner Descartes d'irréligion, comme l'ont fait quelques-uns de ses ennemis. Encore que les principes de sa physique eussent pour aboutissement logique une explication mécaniste du monde, Descartes s'est gardé avec beaucoup de soin de cette conclusion, « ayant toujours eu grand soin, nous dit Baillet, de terminer sa curiosité aux choses naturelles [4] ». Dès qu'il aborde une question de métaphysique, il s'enquiert près de Mersenne de l'enseignement de l'Eglise. Sur les dogmes en litige, il se range du parti de l'orthodoxie. Ainsi il rejette l'éternité du monde. Pour l'immortalité, il y croit à cause de la révélation, encore qu'il la professe indémontrable à la philosophie : « je confesse que par la seule raison naturelle, nous pouvons bien faire beaucoup de conjectures à notre avantage et avoir de belles espérances, mais non point aucune assurance [5] ». « C'est presque le mot de Socrate mourant », conclut M. Liard. C'est surtout le mot de Pomponazzi et la doctrine de tout le XVIe siècle.

La première application de ce principe, le XVIe siècle l'avait faite à l'immortalité. Nous avons vu avec quel acharnement on a débattu cette question depuis Pomponazzi et comment ses

(1) L. LIARD, *Descartes*, I, 1, p. 20; III, 2, p. 155-177; III, 4, p. 220-221.

(2) *Ibid.*, p. 177-181; BRUNETIÈRE, *Cartésiens et Jansénistes*, dans *Revue des Deux-Mondes*, 15 août 1888, p. 402.

(3) BRUNETIÈRE, *art. cité*, p. 404-406.

(4) LIARD, *Descartes*, II, 3, p. 106-109.

(5) LIARD, *Descartes*, III, 3, 6, p. 194 et 270. Sur la séparation de la raison et de la foi chez Descartes et sur les dangers de cette attitude, M. J. MARITAIN a écrit un article très documenté et d'une grande finesse d'analyse dans *les Lettres* du 1er mars 1922. On y trouvera développé ce que je ne puis qu'indiquer ici.

meilleurs défenseurs eux-mêmes ont renoncé à la soutenir au nom d'Aristote. Au XVIIe siècle, « la seule question dogmatique qui continuera d'être agitée, c'est de savoir, non pas si l'âme survit au corps, mais si la vieille philosophie fournit quelque preuve à cet égard. Pour l'en avoir déclarée incapable Pomponace était devenu le point de mire des scolastiques et l'argument de Descartes leur permettait seul de prendre moins d'intérêt à cette question capitale. Encore tout le monde ne voyait-il pas dans le cartésianisme naissant une sorte d'évangile. Les récalcitrants, gassendistes, épicuriens, tièdes mêmes, ne trouvant plus d'immortalité établie que par la foi, se détachaient de ce dogme, fondement de toute religion (1) ». Le grand philosophe du temps, Cremonini, s'en tient sur ce sujet à la solution padouane : « Un mien amy, raconte Silhon, demanda un jour à un philosophe de grand renom et professeur en la plus célèbre Université de l'Italie (Cremonini), ce qu'il en croyait » (si Aristote défend ou attaque l'immortalité) : « il luy respondit qu'il fallait chercher l'immortalité de l'âme dans le texte de l'Evangile et non pas dans ceux d'Aristote (3) ». C'est exactement la même thèse que soutient Perrot d'Ablancourt, le descendant de cet autre Perrot que nous avons cité parmi les étudiants de Padoue : « La parfaite connaissance de nos âmes est au-dessus de la force ordinaire de nos esprits et il n'y a point de raisons qui puissent prouver qu'elles sont immortelles ». « Il m'est permis, dit-il à son ami Patru, il m'est permis de dire, parlant en physicien, que la résurrection ne peut pas se faire, pourvu que je croie que Dieu par sa puissance infinie peut faire des choses qui sont impossibles à la nature. Si bien que je n'ai point parlé d'autre sorte que je devais, quand j'ai dit que le discours humain ne me pouvait faire comprendre que nos âmes sont immortelles; et que c'était

(1) PERRENS, *Les libertins*, p. 154. M. STROWSKI a aussi noté dans Lessius (*De Providentia... et animi immortalit.* Anvers, 1613) les applications du rationalisme que je fais ici, à l'immortalité, la Providence, l'évhémérisme (*Pascal et son temps*, I, p. 209-210).

(2) SILHON, *Immortalité*, I, p. 36.

l'Ecriture Sainte et les révélations que Dieu a faites à son Eglise qui nous avaient appris cette vérité [1] ».

C'est pourquoi les traités de l'immortalité abondent dans la littérature apologétique. Dès 1600, les Jésuites de Coïmbre publient les *Commentaires sur les trois livres de l'âme d'Aristote* [2]. Le commentaire du second livre comporte deux longues dissertations sur l'Entéléchie [3] et comme Aristote ne traite point de l'immortalité, les doctes professeurs ont fait suivre son livre d'une dissertation de soixante-six pages in-quarto sur cette question. On y prouve l'immortalité « par la lumière de la raison [4] ». En 1602, Veyrat édite à Lyon ceux du jésuite Tolet [5] : Gérôme Dandini [6] commente Aristote à son tour en 1611. Entre temps on réimprime les *Commentaires* des Jésuites en 1604 et 1612. En 1619 Raoul Fornier publie ses *Discours Académiques de l'origine de l'âme* [7] et en 1620 Cl. Bouchard un *Traité de l'âme*, à Lyon [8]. Richeome en publie un autre à Paris l'année suivante [9]. En 1623 Garasse consacre à l'âme toute une section de sa *Doctrine curieuse* [10], comme René Duport en 1506 y avait réservé quinze pages de sa *Philosophie des Espritz* [11]. Silhon la défend en deux traités : l'un de 1626, l'autre de 1634 [12]. Le second dédié à

(1) *Œuvres de Patru*, II, p. 354 et suiv., éd. 1692. Voir ces textes et beaucoup d'autres très curieux dans BAYLE, art. Perrot, rem. L. On y verra développée avec des citations de Perrot l'essence du rationalisme padouan chez un descendant des padouans; ils lui ont légué leur esprit aussi bien que leur sang.

(2) *Commentarii collegii Conimbricensis S. Jesu in tres libros de Anima Aristotelis*. Lugduni, Cardon, in-4°, 1600, 1604, 1612.

(3) Lib. II, quæst. I, art. I et VII, édit. de 1612, p. 45-46 et 53-55.

(4) *Tractatus de Anima separata*, édit. de 1612, p. 387-453.

(5) *Toleti commentaria una cum quæstionibus in tres libros de Anima*. Lugduni, Veyrat, 1602, in-8°. Voir BRUCKER, *op. cit.*, IV, p. 138-139.

(6) *Hier. Dandini De corpore Animato libri VII et in Arist. tres libros de anima commentarii peripatetici*. Paris, Chappeletus, 1611, in-f°.

(7) Paris, Langlois, in-12°. Sur ce livre et cet auteur, voir LACHÈVRE. *Bibliogr. des Recueils... de 1600-1626*, p. 216-224.

(8) *Cl. Boucardi Tract. peripateticus de anima rationali*. Lugd., Gaudion, in-12, 1620.

(9) RICHEOME, *L'Immortalité de l'âme déclarée avec raisons naturelles, témoignages humains et divins pour la foi catholique contre les athées et les libertins*. Paris, Cramoisy, 1621.

(10) Livre VII, section 4.

(11) *Philosophie des Espritz*, p. 505-520.

(12) SILHON, *Les deux vérités, l'une de Dieu et de la Providence, l'autre de l'immortalité de l'âme*. Paris, 1626. — *De l'immortalité de l'âme, par Silhon*. Paris, Billaine, MDCXXXIV.

Richelieu, est une véritable encyclopédie. Une première partie établit l'existence de Dieu, une autre attaque Montaigne. L'auteur pour prouver l'immortalité s'appuie beaucoup plus sur les arguments du cœur que sur ceux de la raison. La même année 1626, D. Polycarpe de la Rivière reprend le sujet sous forme de dialogue : *Angélique : des excellences et perfections immortelles de l'âme* (1). En 1632 François d'Abra de Raconis donne un traité latin *sur l'âme raisonnable* (2). Celui du jésuite A. Sirmond est l'un des plus célèbres, qui parut en 1635 (3). L'auteur y fait l'histoire de ce dogme en France au cours du XVI[e] siècle et y attaque Pomponazzi. A l'encontre des deux précédents qui sont volumineux, le traité de La Mothe le Vayer (1637) est un petit manuel (4). Il a réduit toute l'argumentation orthodoxe à trente-trois syllogismes mis en forme sans aucun développement. Il attaque Aristote, Pomponazzi, Nipho, mais par contre il trouve les conciles de Vienne et de Latran un peu téméraires de prétendre qu'on peut démontrer l'immortalité par la raison. Il y a démonstration et démonstration. Peut-être n'est-il pas loin, malgré ses airs scandalisés, de penser comme ce philosophe dont il rapporte l'histoire : « qu'à moins d'être fort vieil, fort riche et alleman, on ne devait jamais s'expliquer sur cette matière (5) ». En 1541 Marcassus traduit les *Trois livres de l'âme* (6). L'immortalité trouve même des défenseurs là où elle les attendait le moins; le libertin Théophile durant son bannissement écrit en signe de repentir et

(1) Lyon, Pillehote, 1626, in-4°.

(2) FRANC. D'ABRA DE RACONIS, *Tractatus de anima rationali seu conjuncta corpori seu a corpore separata*. Paris, Dubray, 1632, in-8°.

(3) *A. Sirmondi De immort. animæ demonstratio physica et Aristotelica adv. Pomponatium et asseclas*. Paris, Heugueville, 1635, in-8°.

(4) *Petit discours chrétien de l'immortalité de l'âme avec le corollaire* (in-8°, 1637); 2[e] éd., Paris, 1640. Dédié au cardinal de Richelieu. La Mothe le Vayer consacre aussi une partie du 5[e] des *Dialogues d'Oratius Tubero* (p. 330-382) à l'immortalité.

(5) Dédicace à Richelieu.

(6) *Les trois livres de l'âme. Trad. par le P. de Marcassus*. Paris, 1641, in-8°.

d'orthodoxie un *Traité de l'immortalité* et une traduction du *Phédon*, à la grande indignation de son ennemi Garasse [1].

A l'égard des miracles on garde le même scepticisme : « Pomponace a voulu rendre une raison naturelle du miracle du Lazare ressuscité en son livre *De Incantationibus*. Un médecin de Montpellier nommé La Porta environ l'an 1608 fit un discours en public pour tâcher de prouver qu'en cette résurrection il n'y avait pas de miracle, s'étant fait dans le quatrième jour. Mais tout cela sont des contes *verbaque inania*, ce sont de pures impiétés punissables par le feu, *flamma et ferro*. Pomponace était un athée ou du moins un libertin très dangereux parce qu'il avait de l'esprit. ...J'ai vu aussi en Italie un méchant livret en latin fait par un médecin, intitulé *De resurrectione mortuorum naturali*, où il tâche de rendre raison naturelle de ces miracles. Mais ce sont contes, *meræ nugæ*. *Ea quæ sunt fidei credenda sunt firmiter nullaque indigent probatione* [2] ». Vanini, reprenant les conclusions du *De incantationibus* et du *De rerum varietate*, donne deux raisons de nier les miracles : 1° parce qu'il y a eu des miracles feints dans l'histoire et qu'on doit leur assimiler ceux des Ecritures. Le populaire attribuait ces prodiges aux démons, mais « jamais

(1) *Doct. cur.*, VII, 14, p. 885-886, 898; *Anti Baillet*, I, p. 350. Après 1650, citons encore : les *Commentaires* des Carmes d'Alcala (*Collegii complutensis discalceat. fratrum ordinis B. Mariæ de Monte Carmeli disputationes in tres libros de anima*. Lugduni, Caudy, 1651, in-8°; autre édition in-f° à Lyon 1668); *Kenelmi Digleæi demonstratio immortalitatis animæ rationalis* (Paris, Leonard, 1655, in-f°); FÉVRIER, *Traitez de l'immortalité de l'âme* (Paris, Legras, 1656, in-4°); la traduction de Cassiodore de 1664 (*Cassiodore, de l'âme, trad. D. de Priezac*. Paris, de Sommaville, 1664, in-8°); et le *Système de l'âme* de CUREAU DE LA CHAMBRE (Paris, d'Allin, 1664, in-4°). — Par contre, les libertins sont nettement matérialistes. Voir dans PERRENS (*op. cit.*, p. 211-212) les citations de Saint-Evremond, desquelles il résulte que Saint-Evremond estime l'immortalité indémontrable et rejette la démonstration cartésienne, et p. 263 et 269, les vers du président Hénault :

Tout meurt en nous quand nous mourons... etc.

et de Mme Deshoulières :

Nous irons reporter la vie infortunée
Que le hasard nous a donnée
Dans le sein de néant d'où nous sommes sortis.

(2) *Naudæana*, p. 95-96

il ne le croira pour sa part, tant que la raison naturelle ne lui aura pas démontré l'existence des démons »; 2° certaines plantes, certains hommes aussi, ont une puissance occulte extraordinaire, qui suffit à expliquer beaucoup de phénomènes qui nous étonnent [1].

La première de ces explications semble la plus répandue au XVIIe siècle : « Il y en a, dit Silhon [2], à qui les miracles de Moïse et de Jesus-Christ sont suspects, à cause que ceux de Mahomet sont evidemment illusoires; qui condamnent les veritables apparitions à cause des fausses, qui ne veulent point qu'il y ait des Possedez, d'autant que ceux qu'ils ont veus ne l'estoient pas, et qui veulent que les mysteres de notre religion soient invention humaine et non pas revelation divine, d'autant que dans l'idolatrie du nouveau monde il y a des mysteres qui en ont quelques traits et quelques lineaments ». On connaît, par les historiens latins et surtout par Celse, les miracles prétendus de Vespasien et des charlatans comme Alexandre que Lucien a ridiculisé dans le *Pseudomantis* et comme Apollonius de Tyane [3]. Et il ne serait venu à personne de les tenir pour apocryphes. Garasse, qui rapporte les guérisons gravées sur les ex-voto du temple d'Esculape : deux aveugles, une pleurésie, un vomissement de sang, se contente de les prêter au diable [4]. C'est que, s'il nie la réalité de ces miracles, comment soutiendra-t-il l'authenticité des autres ? La malice du procédé le révolte : « C'est, dit-il, faire justement comme si je voulois bien authoriser le changement de la femme de Loth en statuë de sel, et que pour en venir à bout j'allois r'amasser toutes les Metamorphoses d'Ovide, et au bout du compte je disois comme

(1) Nunquam ego subscribam donec naturali ratione esse dæmones mihi probaverint. Cet exposé est pris à GARASSE, *Doct. cur.*, VII, 9. L'existence des démons est déclarée impossible à prouver par Pomponazzi dans le *De Incantationibus*.

(2) *Immort.*, I, p. 14-15. Voir aussi dans le même sens BAYLE, art. Jonas, rem. B.

(3) Le *περὶ θαυμασίων* de Phlégon de Tralles n'était pas connu encore (1re édition dans GRONOVIUS, *Thesaurus Græcor. Antiq.*, t. VIII, col. 2693 et suiv. (1699). Sur les faux miracles au IIe siècle, voir des pages très curieuses dans LACOUR-GAYET, *Antonin le Pieux et son temps*. Paris, Thorin, 1888, p. 365 et suiv.

(4) *Doctrine cur.*, III, 18, p. 309-311. Il connaît ces miracles par GRUNTERUS, *Trésor des anciennes épitaphes*, p. LXXI.

fait le maudit Lucilio Vanino... : *Lucianus responderet fabulosas esse has narratiunculas a mendacibus Græculis excogitatas, et ab hypocriticis Platonicis sanctitatis fuco depictas* ». Mettre au même rang la résurrection d'Alceste, de Lamia, de Cælius Tubero, de Corsidius, de Gabinius et celle de Lazare ou de l'enfant de Naïm, « n'est-ce-pas estre manifestement traistre et prevaricateur de la cause de Dieu ? Julian l'Apostat... se servit de cette ruse, faisant raconter publiquement des fables parmy les histoires de la Bible [1] ». Quant à la théorie d'Avicenne, il la rapporte très fidèlement, mais nie la puissance des herbes ou des tempéraments mélancoliques. Pour lui, ces guérisons surprenantes procèdent d'un pouvoir diabolique [2].

Vanini refuse de même de croire aux possessions diaboliques : il n'y a, dit-il, que les femmes à qui arrivent ces accidents; encore ne sont-ils fréquents que dans les pays chauds, en Italie et en Espagne. La France n'en a guère; l'Angeterre et l'Allemagne n'en ont point. Quant au don des langues, il l'explique par la théorie du « mens » telle que l'a exposée Cardan [3]. D'Aubigné, dans le *Baron de Fœneste* [4], se moque aussi des miracles; deux fois il ridiculise les possédées; il raconte lui ausi la gloire et la décadence du curé de Billouet; il explique par un effet d'optique l'apparition du diable [5].

Surtout les libertins voient dans la religion un moyen de

(1) *Doct. cur.*, III, 17, p. 303. — Pascal, il est vrai, retourne l'argument contre les incrédules : « incrédules les plus crédules, dit-il. Ils croient les miracles du Vespasien pour ne pas croire ceux de Moïse » (*Pensées*, n° 816, édit. Brunschvicg).

(2) *Doct. cur.*, III, 18, p. 311, et *Somme des vérités chrétiennes*, III, 17, p. 920-921.

(3) Voir le détail et les textes dans GARASSE, *Doct. cur.*, VII, 9, p. 851-857. M. Lachèvre a reproduit une page d'une édition rare des *Histoires mémorables et tragiques de ce temps* (1619) où il est dit que Vanini « confessa librement au comte de Cramail qu'il croyoit que tout ce qu'on dit de la divinité et qui est contenu dans les escrits de Moyse n'est que fable et que mensonge : que le monde est eternel, et que les ames des hommes et celles des bestes n'ont rien de different, puisque les unes et les autres meurent avec le corps. Et pour N. S. J. C., que tous ses faictz n'estoient qu'imposture, de mesme que ceux de Moyse » (*Mélanges*, p. 201).

(4) *Avent. du baron de Fœneste*, II, V et VI.

(5) *Ibid.*, II, X. On remarquera que Pascal fera une grande part aux miracles dans son Apologie (*Pensées*, section XIII de l'éd. Brunschvicg); mais il a soin de distinguer les vrais des faux : Pensée n° 817 et *passim*.

domination politique. Garasse répète Pomponazzi sans le savoir, quand il nous dit que Platon a permis aux marchands et aux médecins à mentir[1]. Il n'ajoute pas comme les Padouans que les gouvernements y sont aussi autorisés. Il prête cette politique lui, à Machiavel, dont en effet elle est une maxime fondamentale, et il la relève à plusieurs reprises dans Vanini[2]. Silhon donne également pour maxime courante que l'immortalité a été inventée « pour tenir plus surement le peuple dans le joug où ils l'ont mis et serrer davantage les fers qui le pressent[3] », traduisant ainsi Pomponazzi sans s'en douter, puisqu'il nous avoue ailleurs[4] ne l'avoir jamais lu. Silhon accorde que certains législateurs ont usé de ces moyens; puis, élargissant la question, il concède que les religions païennes ont leur source dans l'ambition ou les bienfaits de rois qu'on a ensuite déifiés[5].

Ainsi le système entier que Pomponazzi avait tiré d'Aristote vivait toujours en France. C'est même un Français qui pendant cette première partie du XVIIe siècle l'enseignait à Padoue : Claude Bérigard[6]. En 1643 il publia à Udine son *Circulus Pisanus* où « le système entier de l'impiété aristotélicienne » est exposé et défendu. Sept ans auparavant Campanella, dans son livre *De Gentilismo non retinendo*, après avoir cité tous les Pères qui ont condamné ou combattu l'Aristotélisme et l'avoir noté comme la source de toute la libre pensée du XVIIe siècle, conclut par un mot de Cano : *Habent Aristo-*

(1) *Somme des vérités*. III, 2, p. 715.

(2) « Le meilleur moyen d'entretenir la populace en son devoir et l'empescher de remuer c'est de controuver des miracles et de l'amuzer par des ceremonies plausibles à son humeur. Le premier qui ait introduit cette malheureuse maxime ç'a esté Machiavel ». Puis il cite VANINI, *Dialogue LVIII de la Résurrection des morts* et ailleurs. — *Doct. cur.*, VIII, 6, p. 986-990; voir aussi de curieuses citations de Vanini (*Théâtre de la nature*, préface) dans *Doct. cur.*, III, 19, p. 312.

(3) *Immortalité*, I, p 7 et 8.

(4) *Ibid* , I, p. 48.

(5) Bon exposé de l'évhémérisme : *Immort.*, I, p. 9 à 11.

(6) Ou Beauregard d'après Nicéron. Né à Moulins en 1578, mort à Padoue en 1663. Sur cet auteur, voir P. DE VILLEMANDY, *Scept. réfuté*, p. 11; BAYLE, art. Berigardus, qui dans la note A caractérise bien son système; CHARBONNEL, *op. cit.*, p. 100, qui analyse son livre.

telem pro Christo, Averroem prò Petro, Alexandrum (Aphrodis.) pro Paulo [1].

En même temps que le rationalisme d'origine padouane se développe dans le sens qui lui a été imprimé au XVIe siècle, le rationalisme théologique continue aussi ses progrès. « Jamais la foy n'a eu plus besoin d'être vivifiée. Jamais on n'a péché plus dangereusement contre la Religion. Ce n'est plus le toit ny les defences qu'on bat, on attaque le pied de la muraille : on mine les fondements, on veut faire sauter tout l'édifice [2] ». Ce sont bien les mêmes dogmes qui sont attaqués, les mêmes objections qui leur sont faites.

Les athées proprement dits ou les panthéistes, rares au XVIe siècle, deviennent plus nombreux : Bruno († 1600), Vanini († 1629), Jean Fontanier († 1621), le parisien Claude Le Petit († 1622), sont les plus connus, pour avoir fini sur le bûcher. Mais d'autres qui eurent un sort moins rigoureux n'eurent pas une religion plus orthodoxe : le florentin Cosme Ruggieri, l'astrologue de Cath. de Médicis, dont le cadavre fut traîné à la voirie (1615) [3] ; le prince Maurice de Nassau [4] († 1625) ; Théophile, le poète ; Claude de Chouvigny, baron du Blot d'Eglise, La Mothe Le Vayer [5] ; Des Barreaux, le neveu du malheureux G. Vallée et l'élève de Cremonini [6], qui après avoir vécu en libertin fit une fin édifiante ; Claude Belurgey, le maître de Naudé [7] ; d'autres encore, dont l'incrédulité est

(1) *De Gentil. non retinendo.* Quæstio I, pars II, p. 18 à 22. Le mot serait de Pétrarque (CHARBONNEL, *op. cit.*, p. 178).

(2) SILHON, *Immort.*, I, p. 66.

(3) Sur sa vie et sa mort athée, voir BAYLE, art. *Ruggeri* qui cite les sources; TALLEMANT, t. I, p. 67; Lettre de Nicolas Pasquier, III, X, citée dans L'ESTOILE, *Journal de Henri III*, I, p. 68-71, note. Je ne cite pas les *Epicuriens* sur lesquels on peut consulter STROWSKI, *Pascal et son temps*, I, p. 135 sq. et les livres de M. Lachèvre. — Sur Fontanier, voir LACHÈVRE, *Mélanges*, p. 60-81.

(4) TALLEMANT, I, p. 493.

(5) Bon article dans BAYLE, art. Patin. Bayle le soupçonne d'être atteint du « vice d'esprit dont étaient atteints Diagoras et Protagoras » (*art. cité*, note B).

(6) Voir BAYLE, art. Des Barreaux.

(7) LACHÈVRE, *Mélanges*, p. 174.

moins notoire [1]. Ils ont condensé leur doctrine dans les *Quatrains du Déiste*. C'est contre eux que S. Goulard écrivait ses *Trois discours en vers contre la profanité, l'athéisme et l'incrédulité* (1608), G. de Rebreviettes *l'impiété combattue par les infidèles* (1612), le P. Marin Mersenne ses *Quaestiones celeberrimae in Genesim* (1623), et l'*Impiété des déistes, athées et libertins de ce temps* (1624), Naucel son *Traité de Dieu*, l'abbé Cotin sa *Théoclée* [2] (1646), L. Cappel *Le Pivot de la foi et de la religion ou preuve de la divinité contre les athées et les profanes* [3], J.-B. Morin un traité latin sur Dieu et la création [4]. Deredon *l'Athéisme convaincu* (1659), le P. Michel Mauduit son *Traité de la religion contre les Athées et les Déistes et les nouveaux Pyrrhoniens* (1698).

Contre la Révélation, on objecte comme Bodin l'invraisemblance du fait. Que l'on compare les paroles suivantes aux passages de Bodin que j'ai cités, on devra convenir de leur ressemblance. On dirait que le jeune homme qui les a prononcées a lu le manuscrit de l'*Heptaplomeres*. C'est Garasse qui nous raconte l'anecdote. Un ancien élève des Jésuites s'en vint un jour trouver son ancien professeur de rhétorique à Saint-Louis et lui dit : « Je ne puis me persuader que le Fils de Dieu se soit incarné depuis 1600 ans, comme on nous voudroit faire croire; car quelle apparence y peut-il avoir en cela, que Dieu se soit fait homme » ? Il ne donnait aucune raison de sa question, « sinon qu'il ne le peut croire, et qu'il n'y a point d'apparence [5] ».

A Jésus-Christ, ils reprochent son humilité, ses souffrances,

(1) Voir les noms et détails dans PERRENS, *op. cit.*, p. 100 à 150; voir aussi BRUN, *Autour du XVIIe siècle. Les libertins Maynard, Dassoucy* (Grenoble, 1901); et surtout dans les travaux de M. LACHÈVRE, *Le libertinage devant le parlement de Paris* (Procès du poète Th. Viau, 1623 à 1625). Champion, 1909, où l'on trouvera aussi les *Quatrains du déiste*).

(2) *La Théoclée où les opinions des épicuriens sur les principes du monde sont réfutés par discours éloquents et doctes.* Paris, 1646, in-4°.

(3) Saumur, Leonier, 1643, in-12°.

(4) *J.-B. Morini; quod Deus sit mundusque ab ipso creatus fuerit in tempore ejusque providentia gubernetur. Selecta aliquot theoremata adv. atheos.* Paris, Libert, 1635, in-4°.

(5) *Doct. curieuse*, III. 10, p. 267 à 269.

comme indignes d'un Dieu. « Nos beaux esprits prétendus encherissant (sur Charron)... disent que c'est une sottise injurieuse à la divinité de croire ce que nous avançons du Fils de Dieu et qu'apres tout *Il n'y a point d'apparence qu'il se soit fait homme* [1] ». Ils objectent que les Juifs qui l'ont connu l'ont pris pour un homme ordinaire [2], rééditant ainsi la doctrine de Celse, des libertins de 1542 et de Bodin. C'est à eux que Bossuet répondait en 1656 [3] : « Quand j'entends les libertins qui disent que tout ce qu'on raconte du Verbe incarné, c'est une histoire indigne d'un Dieu, que je déplore leur aveuglement ! ...que Tertullien répond à propos : « Tout ce qui est indigne de Dieu est utile pour mon salut » ! Comme les Italiens et les italianisants, ils regrettent que la morale chrétienne « nous ait proposé la Croix et les ignominies... au lieu de nous proposer l'amorce des honneurs et du courage [4] ».

L'illuminisme même n'a pas complètement disparu. Si la plupart des libertins spirituels ont été attirés par les sectes puissantes nées de l'anabaptisme, on en trouve encore jusque dans la deuxième moitié du XVIIe siècle à Paris un adepte authentique, comme un survivant d'un autre âge. Il s'appelait Simon Morin et fut brûlé le 14 mars 1663 [5]. Il avait publié sa doctrine dès 1647 [6].

(1) *Ibid.*, III, 11, p. 275. — M. Lachèvre cite l'un des libertins « achristes » du temps, Molière d'Essertines, romancier et poète (1599-1624), « vrai diable incarné, tant il avançait de propositions contre la sacrée humanité de Jésus-Christ », dit Garasse (*Recueil... de 1600-1626*, p. 303).

(2) GARASSE, *ibid.*, p. 274.

(3) *Sermon de Noël* à Metz. Lebarq-Urbain, II, p. 285.

(4) GARASSE, *ibid.*, VI, 7, p. 709. Garasse dit qu'il l'a lu de ses propres yeux « dans les papiers brouillards d'un des principaux libertins ».

(5) Sur S. Morin, voir BAYLE, art. Morin, qui cite d'autres visionnaires. Les pièces du procès de Morin sont à l'Arsenal, ms. 5792. L'arrêt a été imprimé : *Arrest de la Cour du Parlement, rendu à l'encontre de Simon Morin... portant condamnation de faire amende honorable, d'estre brûlé vif, pour avoir pris la qualité du Fils de l'Homme, entendu fils de Dieu; ensemble la condamnation de ses complices.* Paris, 1663, in-4°.

(6) *Pensées de Simon Morin dediées au Roy : naïfve et simple deposition que Morin fait de ses pensees aux pieds de Dieu*, etc. Paris, 1647.

Si du reste l'on veut par un seul livre se faire une idée d'ensemble du libertinage, dans la première moitié du XVII[e] siècle, il suffira de parcourir la *Doctrine curieuse* (1624) ou la *Somme des vérités chrétiennes* (1625) de Garasse, ou encore le *Traité des religions* d'Amyraut (1631) [1]. La seule inspection du plan suffira à résumer cette enquête et à compléter ce qu'elle a de sommaire : manifestement, les libertins d'avant Pascal sont les fils spirituels de ceux d'avant Montaigne; les mêmes problèmes les préoccupent : immortalité, Providence, éternité du monde, miracles, révélation. Le point d'attaque du mouvement rationaliste se déplacera au cours des siècles suivants; mais le principe fondamental restera celui de l'école de Padoue : la séparation de la raison et de la foi. Combien après Descartes chercheront la certitude dans la première et, croyant l'avoir trouvée, diront leur *Prière sur l'Acropole* et chanteront les litanies d'Athèna : « Déesse dont le culte signifie raison et sagesse.... toi seule es jeune, ô Cora, toi seule es pure, ô Vierge, toi seule es saine, ô Hygie ! ». Combien, par contre, depuis Pascal, ont célébré la puissance du cœur et du sentiment pour trouver Dieu [2] et prédit la faillite de la science ! Heureux qui peut les concilier ! Sans crainte pour la foi, sans défiance de la raison, il n'éprouve point la nécessité cruelle de sacrifier l'une à l'autre et peut assister sans passion à leur combat dramatique et sans issue. Même s'il y est intéressé — et qui n'a pris parti pour l'une ou l'autre ? —, même si l'histoire de la philosophie est pour lui autre chose que « l'histoire des monuments psychiques propres à éclairer le

(1) Le traité d'Amyraut contient trois parties : 1° contre les épicuriens qui nient la Providence : — 2° nécessité d'une religion révélée : — 3° vérité de la religion chrétienne. Sur Amyraut, voir *France Prot.*, I, p. 191. J'avais songé moi-même à reproduire le plan de la *Doctrine curieuse* de GARASSE; on trouvera une partie de la Table dans CHARBONNEL, *La Pensée ital.*, p. 35-38.

(2) PASCAL, *Pensées*, éd. Brunschvicg, IV, n[os] 251, 267, 277, 278, 279, 282, 283, 287 et *passim*. Sur le fidéisme au XIX[e] siècle, voir un article de M. E. Baudin sur Bautain dans *Revue des Sciences religieuses*, I, 1 (janvier-mars 1921), et OLLÉ-LAPRUNE, *La Certitude morale*, ch. IV (p. 126-227) pour le fidéisme depuis Pascal à nos jours.

savant sur les divers états qu'a traversés l'esprit humain [1] », il regarde impassible les champions qui, toujours ardents et toujours déçus, renouvellent les épisodes de la lutte éternelle

Entre la Foi sans preuve et la Raison sans charme [2].

(1) An. FRANCE, *Jardin d'Epicure*, p. 138-139. Précisément, M. A. France a inséré dans ce livre un dialogue entre les principaux philosophes des temps passés et modernes sur l'immortalité.

(2) SULLY-PRUDHOMME, *La Justice*, 1re veille.

NIHIL OBSTAT :

J. MASSOT, cens.

IMPRIMATUR :

Rennes, le 25 septembre 1922.

F. SERRAND,

Vic. gén.

BIBLIOGRAPHIE

I. — SOURCES

I. — MANUSCRITES

BODIN (J.). — Des Secrets cachez des choses sublimes. Colloque de sept scavants qui sont de differens sentiments (B. N., Ms. Fr. N. acq. 1923).

BONAMICO (L.). — Quædam physica Pomponatii manu Lazari Bonamici (Codex ambrosianus, I. 220 in-f°, fol. 89 à 149).

BOUCHARD (Amaury). — De l'Excellence et Immortalité de l'âme, extrait non seulement du Timée de Platon, mais aussi de plusieurs aultres grecz et latins philosophes, tant de la pythagorique que platonique famille, par maistre Amaury Bouchard, maistre des requestes ordinaires de l'hostel du roy (B. N., Ms. Fr. ancien fonds 1991).

GEOFFROY VALLÉE. — La Béatitude des chrestiens ou le fleo de la foy (Arsenal, Ms. 5792).

— Autre copie (B. N., Fr. 24883).

VICOMERCATO. — Della Consolatione Libro uno di Francesco Vimercati alla Serenissima et piissima Reina Caterina de Medici Madre del Re Christianissimo (Codex Ambros., N. 205).

— Francisci Vicomercati Regii philosophiæ professoris commentaria in Aristotelis ethicam sive libros de moribus ad Nicomachum (Codex Ambros., R 106).

— Francisci Vicomercati commentaria in Aristotelis de partibus animalium (Codex Ambros., H 34).

(Ces deux derniers articles ne m'ont pas été communiqués, mais Mgr Grammatica, préfet de la Bibliothèque Ambrosienne a bien voulu y rechercher à mon intention ce qui pouvait intéresser la vie de Vicomercato).

II. — IMPRIMÉES

A) Rationalisme philosophique.

(Humanisme, École de Padoue, Italiens)

Alexandre d'Aphrodisias. — J'ai lu les préfaces de ses éditions de la première moitié du XVIe siècle en vue d'y chercher des preuves de la poussée rationaliste :

— *Problemata* :

— Problematum libri II, Th. Gaza interprete. Lyon, 1505, in-8°; 1524, in-f°.

— Problematum libri duo, G. Valla interprete, in-f°. Paris, 1520.

— Problemata... græce et latine J. Davioni studio illustrata. Paris, 1540-1541, in-16.

— Les Solutions d'Alexandre d'Aphrodisias sur plusieurs questions physiques. Lyon, 1554, in-8°.

— Les Problèmes d'Alexandre d'Aprodisias pleins de matière de médecine et de philosophie, trad. du grec en français avec annotations par M. Heret. Paris, 1555, in-8°.

Ces éditions sont sans intérêt, aussi bien que le *De Febribus* (trad. Champier, Lyon, 1506); il n'en est pas de même des éditions suivantes :

— Alex. Aphrod. commentaria in XII Aristot. libros de Prima philosophia, interprete J.-G. Sepulveda. Paris, Colines, 1536, in-f°.

— Alex. Aphrod. de fato... liber unus, a Gentiano Herveto Aurelio versus. Lugduni, apud Aeg. et J. Huguetan fratres, 1544, in-8°

Aristote. — 1° *Traductions françaises* : Œuvres complètes, trad. par Barthélemy-Saint-Hilaire. Paris, 1837-1892, 35 vol. in-fol.

— περὶ ψυχῆς, traduction Rodier. Paris, 1900, 2 gr. in-8°.

— Physique, II, trad. O. Hamelin. Paris, 1907, in-8°

— 2° *Traductions latines* de la première moitié du XVIe siècle éditées en France :

— Priorum Analyticorum libri duo, trad. par Boethius Severinus. Paris, 1537, in-8°; 1545, in-8°.

— Posteriorum Analyticorum, trad. par Boethius Severinus. Paris, 1537, in-8°; 1545, in-8°.

— Parva naturalia, trad. par Leonico Tomeo. Paris, 1530, 1541, 1542. De partibus animalium. Paris, 1542.

— Parva naturalia. Météréologiques, de generatione et corruptione, trad. par Vatable. Paris, 1542.

ARISTOTE. — De Anima, trad. par Faber Stapulensis. Bâle, 1538, in-8°.

— De Anima, trad. par Argyropoulos. Paris, 1542, in-8°. De Caelo. Paris, 1542.

— Œuvres trad. par J. Périon. Chez Vascosan, 1552, in-4° contenant : le De Natura, le De Cælo, les Météorologiques, les Parva Naturalia, le De Ortu et Interitu. Pour le De Mundo on a reproduit la traduction de Budé.

— De Anima libri tres e græco, quam proxime fieri potuit, in linguam latinam traducti, Gentiano Herveto, Aurelio, interprete. Item in eosdem libros Joannis Grammatici Philoponi commentarius ab eodem versus. Lugduni, apud A. et J. Huguetam fratres, 1544, in-f°.

— 3° Les *commentaires* sont classés par nom d'auteurs.

AVERROÈS. — Libri metaphysicæ XIIII singulorum epitomatis hactenus non impressis Averroeque fidelissimo interprete ...Lugduni, Sc. de Gabiano, 1529, in-f°.

— Collectaneorum de re medica Averrhoi..., a Joanne Bruyerino Campegio. Lugduni, 1537, in-4°.

BELLINO (F.). — In mortem P. Pomponatii elegia (publiée dans Rassegna Emiliana, IIe année, fasc. III, sept. 1889, p. 145-146).

BELMISSERO (P.). — Belmisseri opera poetica. Paris, Colines, 1534, in-8°.

— Epitalamium in nuptiis Henrici, filii Christianissimi Gallorum regis Francisci, celebratis Massiliæ, anno Dni 1533 die Divo Martino dedicata. Paris, 1534, in-8°.

BONAMICO. — Lazari Bonamici Bassanensis carmina et epistolæ una cum ejus vita a J.-B. Verci conscripta. Venetiis, 1770, in-8°.

BRETON (Robert). — Epistolarum libri duo. Paris, Bossozel, 1540, in-4°.

— Orationes duæ Burdigalæ quondam ab eodem habitæ, altera de pace, altera de philosophia. Paris, Michel, 1538, in-8°.

— Orationes quatuor. De parsimonia liber. Epistol. libri tres. De virtute et voluptate colloquium. Ejus demum carminum liber unus. Toulouse, 1536, in-4°.

— De ratione consequendæ eloquentiæ liber : cui adjunctum est jocosum fictis introductis personis et rerum simulachris de virtute et voluptate et paterno amore in liberos colloquium. Parisiis, Lud. Grandin, 1544, in-12.

BUCHANAN. — Geor. Buchanani Scoti poemata quæ extant, editio postrema. Amstelodami, 1641, in-18.

PETRI BUNELLI, PAULI MANUTII epistolæ ciceroniano stylo scriptæ. Aliorium Gallorum pariter et Italorum epistolæ eodem stylo scriptæ. Paris, Anno MDLXXXI, in-8°.

BURANA. — Exhibemus tandem, studiose lector, diu expectata Aristotelis priora resolutoria a Joanne Francisco Burana Veronensi jam recens et latino sermone donata et commentariis exactissimis illustrata. Parisiis, ex officina Ch. Wecheli, sub Scuto Basiliensi, MDXXXIX, in-f° (préface de Bagolini).

CARDAN (Jérôme). — Hieronymi Cardani mediolanensis medici de rerum varietate libri XVII cum Cæsareæ majestatis privilegio; neque deest illud christianissimi regis, ut versa pagina indicat. Basileæ anno MDLVII (per Henrichum Petri), in-f°.

— Hieronymi Cardani medici mediolanensis de sapientia libri V. Ejusdem de consolatione libri tres, alias æditi sed nunc ab eodem authore recogniti. Ejusdem de libris propriis liber unus, omnia locupleti indice decorata. 1544. A la fin : Excusum Norimbergæ, apud Johan. Petreium.

— Hieronymi Cardani medici mediol. liber de immortalitate animorum. Lugduni, apud Sebast. Gryphium, 1545.

— Hieronymi Cardani de subtilitate libri XXI. Nurembergæ, 1545.

— Les livres de Hierosmes Cardan... intitulés de la subtilité et subtiles inventions, ensemble les causes occultes et raisons d'icelles, trad. par R. Le Blanc. Rouen, 1642, in-8°

CICÉRON. — De Natura Deorum libri III.

— De Fato.

— De Divinatione libri II.

— Disputationum Tusculanarum libri V.

— Academicorum Posteriorum liber I.

— Academicorum Priorum liber II.

CONTARINI (Gasparo). — De Immortalitate animæ adversus Pomponatium. Paris, 1571, in-f°.

DES PERIERS. — Cymbalum mundi. Ed. Bibl. Jacob. Paris, 1858, in-16.

— Œuvres, édition elzévirienne. Lacour. Paris, 1856, 2 vol. in-16.

DOLET. — Carminum libri quatuor. Lyon, 1538, in-4°.

— Commentariorum linguæ latinæ, tomus primus. Lyon 1536, in-f°; tomus II, ib., 1538. in-f°.

— De Imitatione ciceroniana. Lyon, 1535, in-4°.

— De Re navali liber ad Lazarum Bayfium. Lugd., ap. S. Gryphium, 1537, in-4°.

— St. Doleti orationes in Tholosam, Ejusdem Epistolarum libri duo; ad eumdem epistol. amicorum liber (s. l. n. d.). Lyon, 1534.

— Deux dialogues de Platon, l'un intitulé Axiochus qui est des misères de la vie humaine, de l'immortalité de l'âme et par

conséquent du mépris de la mort; et l'autre Hipparcus qui est de la convoitise de l'homme touchant la lucrative... Lyon, 1544, in-16.

Du Ferron (Arnould). — In consuetudines Burdigalensium commentariorum libri duo. Lugduni, Gryphius, 1585, in-f°.

— Aristotelis liber adversus Xenophanem, Zenonem et Gorgiam, interprete Arnoldo Ferrono... A. F. pro Aristotele adversus Bessarionem libellus. Lugduni, J. Tornaeus, 1557, in-8°.

Erasme. — Erasmi Roterodami colloquia. Amsterdam, Elzevir, 1650, in-12.

— Erasmi Roterodami colloquia familiaria et Encomium Moriæ. Lipsiæ, Tauchnitz, 1829, 2 vol. in-18.

Fernel (Jean). — De adbitis rerum causis. Paris, 1548, in-f°.

Ferrerio (Giovanni). — Joan. F[ci] Pici Mirandulæ Domini... de animæ immortalitate docta et arguta digressio nunquam prius in Gallis excusa. Adjecimus huic digressioni Jo. Ferrerii Pedamontani Entelechiam cum nonnullis aliis. Parisiis, ap. J. Roygni, 1540, in-4°.

— Appendix de Entelechia J. Ferrerio Pedemont. authore (même vol., p. 49-55).

— Appendix altera per eumdem Jo. Ferrerium Pedem. in qua immortalitas animorum ex divinis litteris confirmatur (même vol., p. 55-60).

— Academica de animorum immortalitate ex sexto T. L. Ciceronis de republica libro enarratio, J. Ferrerio pedemontano authore. Paris, 1539, in-4°.

— De vera cometæ significatione contra astrologorum omnium vanitatem libellus, nuper editus J. F. P. authore. Paris, 1540, in-4°.

Ficin. — Theologia Platonica de immortalitate animorum duodeviginti libris Marsilio Ficino Florentino... authore comprehensa ad vetustissimi codicis exemplar summo studio castigata. Parisiis, ap. Aeg. Gorbinum..., 1559, in-8°.

Galland (P.). — P. Gallandii Litterarum latinarum professoris Regii, Pro schola Parisiensi contra Novam Academiam P. Rami oratio. Ad ill. Cardinalem et principem Carolum a Lotharingia. Lutetiæ, apud Vascosanum, 1551, in-8°.

Govéan (Ant.). — Antonii Goveani opera juridica, philologica, philosophica. Rotterdam, 1766, in-f°.

— Pro Aristotele responsio, adversus P. Rami calumnias... Paris, Colines, 1543, in-8°.

Guéroult. — Le premier livre des emblèmes composé par Guill. Guéroult. A Lyon chez Balthazar Arnoullet, MDXXXXX, in-8°.

LONGUEIL (Christophe de). — Chr. Longolii Epistolarum libri IV. Lyon, 1565, in-12.

LUCRÈCE. — In C. Lucretium poetam commentarii a J.-B. Pio editi : codice lucretiano diligenter emendato : nodis omnibus et difficultatibus apertis... Venundatur ab Ascensio et Joanne Parvo, 1514, in-f°.

MARTINO (Spirito). — Dialogus de entelechia Spiritus Martini Cuneatis, ad Joannem Macrinum consiliarium regium. Parisiis, ex officina Wecheli, MDXLIII, in-4°.

MURET. — Orationum volumina duo. Cadoni, 1684, in-12.

— Variarum lectionum libri XV. Anvers, 1586, in-8°.

NIPHUS. — De immortalitate animæ libellus. Venetiis, 1518, in-f°.

PASCHAL (P. DE). — Petri Paschalii adversus Joannis Maulii parricidas actio. Accedunt... epistolæ in italica peregrinatione exaratæ. Lugduni, 1548, in-8°.

PLINE. — Naturalis historiæ libri XXXVII. Paris, 1516, in-f° (éd. N. Bérauld).

POMPONAZZI (P.). — Pomponatii opera. Basileæ, ex officina Henricpetrina, MDLXVII, in-8°, contenant :

— De Naturæ effectuum admirandorum causis, seu de incantationibus liber.

— De Fato, libero arbitrio, Prædestinatione, Providentia Dei libri V.

— P. Pomponatii tractatus de immortalitate animorum (s. l.), 1534, in-12.

RABELAIS. — Œuvres, éd. Marty-Laveaux. Paris, 1868-1903, 6 vol. in-8°.

— Œuvres, éd. Ab. Lefranc. Paris, 1912, 2 vol. in-4°.

— Pantagruel, éd. de Lyon, 1533. Réimprimé par Babeau, Boulenger, Patry. Paris, 1904, in-8°.

— Le Quart Livre de Pantagruel, éd. de Lyon. 1548. Texte critique avec une introduction par J. Plattard. Paris, 1910, in-8°.

SADOLET. — Jac. Sadoleti de laudibus philosophiæ libri duo. Lugduni, 1538, in-4°.

— Epistolarum libri XVII. Rome, 1759-1767, 5 vol. in-8°.

TALON (Omer). — Aud. Talæi Academia, ad Cardinalem Lotharingum 1548. Réédité dans P. Rami et A. Talæi Collectaneæ præfationes, 1577).

THEOCRENO. — Benedicti Theocreni episcopi Grassensis, Regii Francisci liberorum præceptoris, poemata quæ juvenis admodum lusit. Pictavii, ex officina Marnefiorum fratrum, sub Pelicano, MDXXXVI, in-8°.

THOMEO (Leonico). — Nicolai Leonici Thomaei opuscula nuper in lucem edita. Paris, Colines, 1530, in-f°.

— Nicolai Leon. Thomaei dialogi. Paris, Colines, 1530, in-f°.

VICOMERCATO. — In tertium librum Aristotelis de anima, Francisco a Vicomercato mediolanensi, Parisiis stipendio regio philosophiam græce profitente, authore. Ejusdem de anima rationali, peripatetica disceptatio. Parisiis ex officina Christiani Wecheli..., 1543, in-8° (B. N., R. 13.110).

— Autre exemplaire, identique de tout point, mais portant à la place de Wechel : Parisiis, apud Joannem Roigny, MDXLIII (B. N., R. 53.484).

— F^ci Vicomercati Mediolanensis in octo Aristotelis de naturali ausculatione commentarii. Et eorumdem librorum e græco in latinum per eumdem conversio. Lutetiæ Parisiorum, ap. Vascosanum, MDL, in-f° (B. N., R. 160 et R. 256).

— In eam partem duodecimi libri metaphys. Aristotelis in qua de Deo et cæteris mentibus divinis disseritur. Paris. David, 1551, in-4° (B. N., R. 2.761).

— Francisci Vicomercati mediolanensis in quatuor libros Aristotelis meteorologicorum commentarii. Et eorumdem librorum e græco in latinum per eumdem conversio. Lutetiæ Parisiorum, ap. Vascosanum, MDLVI, 2 tomes en 1 vol. in-f° (B. N., R. 257).

— De Principiis rerum naturalium libri tres. Venetiis, apud F^cum Bolzetam bibliopolam Patavinum, 1596, in-4° (B. N., Res. R. 885).

— Autre édition : Marpurgi, apud Egenolphum, 1598, in-8° (B. N., R. 12.611).

ZIMARA (A.). — De Anima libri tres cum Averrois cordubensis commentariis ac apostillis A. Zimaræ. Lugduni, Myt, 1530, in-8°.

B) Adversaires de la philosophie padouane antérieure à 1553.

AILLY (Pierre D'). — Petrus ab Alliaco. Tractatus de anima et accidentibus ejus per R. D. P. de Allyaco compilatus et parisiis solertia caracteribusque Johannis Lamberti... impressus anno D^ni MDIII.

BETULEIUS (X. Birsch). — Xysti Betuleii in M. T. Ciceronis libros tres de natura Deorum commentarii. Basileæ, 1550.

BIGOT (Guill.). — Christianæ philosophiæ prælудii libri IV, opus cum aliorum tum hominis substantiam luculentis expromens et exemplis et rationibus. Gulielmo Bigotio Lavalensi autore. Tolosæ, ex Prælo G. Boudevillæ, MDXXXXVIIII, in-f°.

Budé. — Budæi de asse et partibus ejus libri V. Paris, 1516.

— Budæi lucubrationes variæ, 1557, in-f°.

— Budæi de transitu Hellenismi ad Christianismum, 1535, in-4°.

Cassiodore. — Magni Aurelii Cassiodori variarum libri XII, item de anima liber unus recens inventi et in luce dati a Mariangelo Accursio. s. l. (Aug. Vindel.), MDCXXIII, in-f°.

Crockard. — Voir Pierre de Bruxelles.

Curione. — Cœlii Secundi Curionis Araneus seu de Providentia Dei libellus vere aureus cum aliis nonnullis ejusdem opusculis lectu dignissimis Basileæ, MDXLIII.

Enée de Gaza. — Theophrastus seu de immortalitate animorum, Joanne Vulpio interprete. Basileæ, ap. Episcopum juniorem, 1558, in-f°.

Florido. — Francisci Floridi Sabini adversus St Doleti Aurelii calumnias liber. Romæ, MDXLI, in-4°.

Héroet. — Antoine Héroet. Œuvres poétiques, édition critique par F. Gohin. Paris, 1909, in-8°.

Houppelande (G.). — Divinarum litterarum interpretis viri profundissimi nec parum in sacris ecclesiæ canonibus eruditi magistri Guillermi Houppelande libellus perutilis de anime hominis immortalitate et statu post mortem... ..A la fin du volume on lit : Qui quoque parisiis exaratus est... Anno Dni millesimo quingentesimo primo, die vero penultima mensis aprilis. Pet. in-8° goth.

Le Roy (Louis). — Le Phedon de Platon traictant de l'immortalité de l'âme, présenté au Roy très chrestien Henri II de ce nom, à son retour d'Allemagne (Voir page 303, note 4, le détail des extraits qui y sont joints). A Paris, chez Séb. Nyvelle, 1553 (B. Mazarine A. 12156).

Macrin. — Salmonii Macrini Juliodunensis Cubicularii Regii hymnorum libri sex, ad Jo. Bellaium S. R. E. Cardinalem amplis. Parisiis, ex officina Roberti Stephani, MDXXXVII, pet. in-8°.

Melanchthon. — Commentarius de anima Philip. Melanch(tonis). Vitebergæ, MDXL, in-8°.

— De Anima commentarius. Lugduni, Gryphius, 1542.

Paleario. — Aonii Palearii Verulani de animarum immortalitate libri duo. Lugduni, 1536, in-f°.

Pierre de Bruxelles (Crockart). — Argutissimæ, subtiles et fecunde quæstiones phisicales magistri Petri de Bruxellis, alias Crockart, ordinis prædicatorum, in octo libros phisicorum et in tres de anima ipsius omnium philosophorum facile principiis (*sic*) Aristotelis. Paris, Jehan Petit, 1521, in-f° (B. Mazarine 3813)

G. Postel. — De Rationibus Spiritus Sancti libri II. Paris, 1542, in-8° (B. N., Rés. D² 5247-8).

— Quatuor librorum de orbis terræ concordia liber primus, G. Postello Barentonio, math. reg. authore. Excudebat ipsi authori Petrus Gromorsus sub Phœnicis signo juxta scolas remenses. s. d. (1542 ?) (B. N., Rés. D² 5248).

— Alcorani seu legis Mahometi et Evangelistarum concordiæ liber in quo de calamitatibus orbi christiano imminentibus tractatur. Additus est libellus de universalis conversionis judiciive tempore, et intra quot annos sit expectandum conjectatio, ex divinis ducta authoribus veroque proxima. Excudebat ipsi authori Petrus Gromosus sub Phœnicis signo, juxta scholas remenses, 1543, in-8° (B. N., O² g. 185).

— Sacrarum Apodixeon sur Euclidis christiani libri duo. Paris, 1543, in-8° (B. N., Rés. D² 5248).

— De Orbis concordia libri IV. Basileæ, 1544, in-8° (B. N., D² 263).

— Absconditarum a constitutione mundi clavis qua mens humana tam in divinis quam in humanis pertinget ad interiora velaminis æternæ veritatis G. Postello ex divinis decretis exscriptore. Lector quisquis es aut perlege et si potes perpende et intellige : aut abstine a censura. s. l. n. d. (1546), in-16 (B. N., Rés. Z. 4232² et D² 10156).

— De Nativitate mediatoris ultima nunc futura et toti orbi terrarum in singulis ratione præditis manifestanda, opus; in quo totius naturæ obscuritas origo et creatio ita cum sua causa illustratur exponiturque ut vel pueris sint manifesta quæ in theosophiæ et filosophiæ arcanis hactenus fuere auctore spiritu christi. Exscriptore G. Postello Apostolica professione sacerdote. s. l. n. d. in-4° (Bâle, 1547 environ, d'après Brunet. Un passage de la page 4 indique qu'il a été écrit en 1547), (B. N., 2² 1554).

— De Etruriæ regionis quæ prima in orbe europæo habitata est originibus. religione et moribus et imprimis de aurei sæculi doctrina et vita prætantissima quæ in divinationis sacræ usu posita est. G. Postelli commentatio. Florentiæ, M. D. L I., in-4° (B. N., D² 1555).

— Abrahami patriarchæ liber Iezirah sive formationis mundi. Patribus quidem Abrahami tempora præcedentibus revelatus, sed ab ipso etiam Abrahamo expositus Isaaco et per Prophetarum manus posteritati conservatus, ipsis autem 72 mosis auditoribus in secundo divinæ veritatis loco hoc est in ratione quæ est posterior authoritate habitus. Vertebat ex hebraeis et commentariis illustrabat 1551 ad Babylonis ruinam

et concepti mundi finem Gul. Postellus Restitutus. Parisiis. Væneunt ipsi authori sive interpreti G. Postello. In scholis Italorum, 1552, in-16 (B. N., A. 6590).

— Eversio falsorum Aristotelis dogmatum, auctore Justino martyre, qui Helii Hadriani Cæsaris temporibus et vixit, et ad eum pro christianis doctissime scripsit. Gulielmo Postello in tenebrarum Babylonicarum dispulsionem interprete. Parisiis, Seb. Nivellius, 1552, in-16 (B. N., C. 2545-2546).

— Satisfactio pro suo in Aristotelem conatu. Paris, Seb. Nivell., 1552

— Liber de causis seu de principiis et originibus Naturæ utriusque, in quo ita de æterna rerum veritate agitur ut et authoritate et ratione non tantum ubivis particularis Dei providentia, sed et animorum et corporum immortalitas et ipsius Aristotelis verbis recte intellectis et non detortis demonstretur clarissime. Contra athæos et hujus larvæ Babylonicæ alumnos qui suæ favent impietati ex magnorum authorum perversione — ad finem autem potissimum Aristotelis authoritas est adscripta. Authore G. Postello. ...Parisiis, apud Seb. Nivellium sub Ciconiis in vico Jacobæo. M. D. L II (B. N., Rés. Z. 4232), in-16.

Puy Herbault (Gab. de, dit Putherbeus). — G. Putherbei Turonici professione Fontebraldæi Theotimus sive de tollendis et expurgendis malis libris iis præcipue quos vix incolumi fide ac pietate plerique legere queant libri tres. Paris, 1549, in-8°.

Ramus (P.). — M. T. Ciceronis... somnium Scipionis ex libro sexto Ciceronis de Republica cum notis... P. Rami. Lugduni, 1556, in-4° (L'édition princeps est de Paris, 1546).

— P. Rami Veromandui... Institutionum Dialecticarum libri tres. Paris, M. David, 1552, in-8°.

— M. T. Ciceronis De Fato liber, P. Rami prælectionibus explicatus. Paris, Vascosan, 1550, in-4°.

— P. Rami oratio initio suæ professionis habita anno 1551, octavo calend. Septembris. Parisiis ex typographia M. Davidis, 1551, in-8°.

— Pro philosophica Parisiensis Academiæ disciplina oratio. Paris, L. Grandin, 1551, in-8°.

— P. Rami professoris regii et Audomari Talæi collectaneæ præfationes, epistolæ, orationes, cum indice totius operis. Parisiis, apud D. Vallensem, 1577. Ce volume contient : de Ramus, cinq Grammaticæ præfationes, sept Dialecticæ præfationes, trois Physicæ præfationes, trois Moralis Philosophiæ præfat.; quinze lettres, onze discours; de Talée : l'Academia, l'Admonitio ad Turnebum; de l'un et de l'autre, des préfaces et discours.

ROMEO DE CASTIGLIONE. — F^ous Romeus a Castellione Tusco o. P. De libertate operum. Brevis quoque annotatio ejusdem ad animorum immortalitatem christiane ac peripatetice deducta. Lugduni 1538 (Bibl. de la Sorbonne, Rés. 945).

MELLIN DE SAINT-GELAIS. — Œuvres. Ed. P. Blanchemain, 1873, 3 vol. in-16.

SAINTE-MARTHE (Charles DE). — In obitum incomparabilis Margaritæ illustr. Navarrorum reginæ oratio funebris. Parisiis, 1550 (B. N., L² K. 1149), in-4°.

— Oraison funèbre de l'incomparable Marguerite..., trad. par luy en langue françoise. Paris, 1550 (B. N., L. K. 1150).

— In psalmum nonagesimum pia ad modum et christiana meditatio. Paris, 1550 (B. Maz. 23433), in-4°.

SCALIGER (J.-C.). — Julii Cæsaris Scaligeri Exotericarum exercitationum liber ad Hieronymum Cardanum. Paris, Vascosan, 1557, in-f°.

STEUCO (Agostino). — Aug. Steuchi, Eugubini, episcopi Kisami, sedis apostolicæ bibliothecarii de perenni philosophia libri decem. Parisiis, apud Mich. Sonnium, via Jacobæa, 1578, in-f°. (Première édition en 1540).

SYNESIOS. — Synesii episcopi Cyren. opera edita ex bibliotheca regia studio Ad. Turnebii. Paris, 1553, in-f°.

THÉODORET. — Deux sermons de Théodoret, le premier traitant de la vie éternelle et de la résurrection de la chair, le second de la Providence de Dieu et de l'Incarnation du Sauveur, Lyon, 1547, in-12 (trad. par Cl. d'Espences).

— Theodoreti episcopi Cyri vetustissimi scriptoris de Providentia orationes decem latinitate donatæ Rod. Gualtero Tigurino interprete. Parisiis, ap. J. Bene Natum, 1571, in-8° (édition grecque-latine).

TURNÈBE. — Adr. Turnebi opera varia, nunc primum ex bibliotheca Stephani Turnebi in unum collecta, emendata et aucta. Argentorati, Laz. Zetnerus, 1600, in-f° (3 tomes en un vol.).

C) Rationalisme théologique antérieur à 1553.

(LIBERTINS, PROTESTANTS, LIBÉRAUX, ANABAPTISTES, ÉVHÉMÉRISME)

BOCCACE. — Genealogie Johannis Boccacii cum micantissimis arborum effigiacionibus cujusque gentilis dei progeniem non tam aperte quam summatim declarantibus, cumque præfæcunda omnium quæ in hoc libro sunt ad finem tabula..

Sectatoribus oppidoque necessarii Parrhisiis quoque studio perquam vigili accuratissimeque impressi nunquam antea citra Alpes notulis stanneis divulgati visenda denique castigatione conspicui (Marque de Denis Roce). A la fin : Parrhisiis excusum est stanneis hoc opus notulis opera et expensis Dionisii Roce, Lodovici Hornken et sociorum ejus, vicesima secunda die Augusto, anno Domini millesimo quingentisimo undecimo. In-f° de 157 feuillets (contient en plus de la *Généalogie* le *Traité des montagnes*, *fleuves*, *mers* etc. du même Boccace).

Calvin (J.). — Institution de la religion chrestienne. Texte de 1541 réimprimé sous la direction de A. Lefranc par H. Chatelain et J. Pannier. Paris, 1911, 2 vol. in-8°.

— Edition latine de 1553.

— Traduction française de 1560.

— Editions réunies dans le tome I des *Opera* (édit. Brunswick).

— Traité par lequel il est prouvé que les âmes veillent et vivent après qu'elles sont sorties des corps, contre l'erreur de quelques ignorants qui pensent qu'elles dorment jusques au dernier jugement. Réédité par P.-L. Jacob dans les œuvres françaises de J. Calvin, Paris, 1842.

— Briefve Instruction pour armer tous bon fideles contre les erreurs de la secte commune des anabaptistes (Opera, Brunswick, VII, 50-151; opuscules, 579-646), Genève 1544.

— Contre la secte phantastique et furieuse des libertins : qui se nomment spirituels. Genève, 1545, pet. in-8° (Opera, Brunswick, VII, 152-247).

— Epistre contre un certain cordelier suppost de la secte des libertins, lequel est prisonnier à Rouen. Genève, 1547 (Opera, VII, 341-363).

— Des Scandales qui empechent aujourd'huy beaucoup de gens de venir à la pure doctrine de l'Evangile et en debauchent d'autres. Genève 1550.

Conti (Noel). — Natalis Comitis mythologiæ sive explicationis fabularum libri X... nuper ab ipso autore recogniti et locupletati... Parisiis, apud Seb. et Sim. Aubray, 1605, in-f°.

Cyrille (Saint). — Adversus Julianum imperatorem (Opera, édition grecque-latine par Aubert. Paris, 1638, tome VI), in-f°.

Duval (P.). — Le Théâtre mystique de P. du Val et les libertins spirituels de Rouen au XVIe siècle, par E. Picot. 1882.

GIRALDI (Lelio). — De Deis gentium varia et multiplex historia, in qua simul de eorum imaginibus et cognominibus agitur, ubi plurima etiam hactenus multis ignota explicantur et pleraque clarius tractantur. Ad D. Herculem Estens. II Ferrariens. ducem IV. Lilio Gregorio Gyraldo Ferrariensi auctore... Basileæ per Joannem Oporinum, in-f°. A la fin du volume : Basileæ ex officina Joan. Oporini, anno salutis humanæ MDXLVIII, mense Augusto.

HERMINJARD. — Correspondance des Réformateurs de langue française, 1878, 9 vol. in-8°.

Marguerite DE NAVARRE. — Heptameron, édition P. Lacroix. Paris, 1872, 4 vol. in-8°.

— Les Marguerites de la Marguerite des Princesses. Paris, Jouaust, 1873, 4 vol. in-8°.

— Dernières poésies de Marguerite de Navarre, par A. Lefranc. Paris, 1896, in-8°.

ORIGÈNE. — Traité d'Origène contre Celse, ou défense de la religion chrétienne contre les accusations des païens. Traduit du grec par Elie Bouhereau. Amsterdam, 1700, in-f°.

SCHMIDT (Ch.). — Les Libertins spirituels. Traités mystiques, écrits dans les années 1547-1549, publiés d'après le manuscrit original par C. Schmidt, professeur à la Faculté de Théologie de Strasbourg. Bâle, H. Georg. Paris. Sandoz et Fischbacher. 1876, in-12.

SERVET (Michel). — Libri VII de Trinitatis erroribus per M. Servetum, alias Reves ab Aragonia Hispanum, 1531, in-8°, Basileæ.

— Libri duo dialogorum de Trinitate; capitula quatuor de justicia regni Christi. Basilæ, 1532, in-8°.

— Christianismi restitutio. Totius Ecclesiæ apostolicæ est ad sua limina vocatio, in integrum restituta cognitione Dei, fidei Christi, justificationis nostræ, regenerationis baptismi et cœnæ Domini manducationis. Restituto denique nobis regno cœlesti Babylonis impie captivitate soluta et Antichristo cum suis penitus destructo (Vienne, 1553). Réédition, 1790, in-8°.

SEYSSEL (Claude de). — R. P. Claudii Seysselli archiepiscopi Taurinensis adversus errores et sectam valdensium dispectationes perquam eruditæ ac piæ. Paris, 1520, in-4° (B. N., D. 5815). Traduction : Disputation ...contre les erreurs et la secte des Vaudois. Lyon, s. d. (vers 1520), in-4°.

Traités libertins anonymes : Colloques chrestiens de trois personnes, en assavoir entre ung Apprins de Dieu, ung Apprins de la Bible et ung Apprins de sophisterie. Genève, 1548, in-8° de 136 ff. (Arsenal 9291 T.).

— Brieve Explication de la Patenostre (s. l. n. d.) in-8° de 134 ff. (Arsenal 9292 T.).

— Complainte, doctrine et instruction de Sapience à manifestation des doctes, s. l. 20 octobre 1554, 94 ff.

— Une belle et claire demonstration par laquelle on peult considerer scavoir et congnoistre et veoir, là où et en qui c'est qu'est la vraye Foy et qui s'en peult vanter ou persuader de consister soubz icelle, s. l n. d. 53 ff. Ces deux derniers opuscules sont à la Bibliothèque de la Société d'Histoire du Protestantisme français.

D) La philosophie padouane après 1553.

(Partisans et adversaires)

Amboise (Jacques-Marie d'). — De Rebus creatis earumque creatore liber tripartitus. Paris, Morel, 1586.

Athenagoras. — Apologia pro christianis et de resurrectione mortuorum. Paris, H. Estienne, 1557. Paris, Cramoisy, 1615, in-f°.

Baïf (Jean-Ant. de). — Œuvres. Paris, 1572, 2 vol. in-8°.

— Mimes, Enseignements et Proverbes. Paris, 1576, in-12.

— Œuvres. Edit. Marty-Laveaux. Paris, 1881-1890, 5 vol. in-8°.

Béroalde de Verville. — Les Apprehensions spirituelles, poemes et autres œuvres philosophiques avec les recherches de la pierre philosophale par F.-B. de Verville. A Paris pour Timothée Jouan libraire demeurant rue Frémentel près le clos Bruneau. MDLXXXIII, in-12.

Boaistuau (P.). — Le Theatre du monde où il est faict un ample discours des miseres humaines, composé en latin par P. B. puis traduit par luy mesme en français. Paris, Sertenas, 1558, in-8°.

— Bref Discours de l'excellence et dignité de l'homme, faict en latin par P. Bouaystuau surnommé Launay, puis traduict par luy mesme en français. Paris, Sertenas, 1558, in-8°.

Bodin (J.). — Theatrum universæ naturæ. Lugduni, 1596.

— Methodus ad facilem historiarum cognitionem. Paris, 1566, in-4°.

— Le Theatre de la nature universelle... traduit par F. de Fougerolles. Lyon, 1597.

Bouchet (Guillaume). — Les Serées de G. Bouchet sieur de Brocourt, avec notice et index par C. E. Roybet. Paris, 1873, 5 vol. in-12.

BOURGUEVILLE. — L'Atheomachie et Discours sur l'immortalité de l'âme et resurrection des corps par Ch. Bourgueville de Caen. A Paris, chez Martin le jeune, 1564, in-4°.

— Les discours de l'Eglise, Religion et de la Justice, par Ch. de Bourgueville, de Caen. Paris, chez N. Chesneau, MDLXXIX, in-4°.

BRUÈS. — Les Dialogues de Guy de Bruès contre les noveaux academiciens, que tout ne consiste point en opinion. Dediez à tresillustre et reverendissime cardinal Charles de Lorraine. A Paris, chez Guillaume Cavellat, à l'enseigne de la poulle grasse, devant le collège de Cambray, MDLVII, in-4°.

CHAMPAGNAC (Jean DE). — La Physique française expliquant universellement la connaissance de toutes choses naturelles par Jean de Champaignac, advocat au Parlement de Bourdeaus et maitre des requestes de Madame la Princesse. Bourdeaus, Millanges, 1595, in-8°.

— Traicté de l'immortalité de l'âme par I. de Champaignac, advocat au Parlement de Bourdeaus et maistre des resquestes de Madame la Princesse, soeur unique du Roy. A. Bourdeaus, par S. Millanges, Imprimeur ordinaire du Roy, 1595, in-8°.

— Sommaire des quatre parties de la philosophie : logique, ethique, physique et metaphysique par Jean de Champeynac escuyer, sieur du mas, conseiller du Roy, lieutenant assesseur au siege presidial de Perigueux et maistre des requestres ordinaire de la maison de Navarre et ancien domaine et de la Royne Marguerite. Lequel livre a eté veu, corrigé et augmenté par l'authueur n'ayant assisté à la premiere impression. A Paris chez Gosselin, rue St Jacques à l'image St Martin et au Palais en la gallerie des prisonniers. MDCVII avec privilège du Roy, in-8°.

CHARPENTIER (Jacques). — Disputatio de animo methodo peripatetica utrum Aristoteli mortalis sit an immortalis. Ex R. Odoni Itali vernaculis Latinâ facta per Jacobum Carpentarium Bellovacum. Adjectis ejusdem Carpentarii Scholiis. Parisiis. Ex Typographia M. Davidis, via Amygdalina 1558.

— De Elementis et variis eorum effectis iisque potissimum quæ in meteoris apparent liber : ex Italorum vernucalis latinus factus per Jac. Carpentorium Bellov. Ibid. 1558.

CHARRON. — De la Sagesse livre trois, par Pierre Le Charron, parisien, chanoine theologal et chantre en l'eglise cathedrale de Condom. A Bourdeaus, chez S. Millanges, 1601, in-8°.

CRESPET. — Six livres de l'origine, excellence, exil, exercice, mort et immortalité de l'âme, où sont contenus salutaires et catholiques discours et notables disgressions, tirées tant des saints

comme des prophanes auteurs, philosophes, orateurs, poetes et hystoriographes tant anciens que modernes..., avec une table generale des matieres y comprises, le sommaire des discours et digressions de chacun livre avec le catalogue des autheurs. Suit l'Epitre liminaire. Par F. Pierre Crespet, celestin de Paris. Paris, 1588, 2 vol. in-8°. L'épître dédicatoire est datée du 20 juillet 1586. Chaque volume est précédé d'une préface. L'ouvrage a été réédité en 1604.

Des Autels (Guill.). — Amoureux Repos. Lyon, 1553, in-8°.
— Repos de plus grand travail. — La suite du Repos du plus grand travail. Lyon, 1550, in-16.

Dupont (René). — La philosophie des Espritz. Derniere edition reveue, corrigee et augmentee. A Rouen, par Seigneuré, 1616 (Edition faussée; c'est en réalité la troisième édition de 1612. La première préface est datée de 1606).

Duquesnoy (?) (J.). — Quenæi Ebroicensis de fati expugnatione libellus. In quo tam veterum quam recentiorum fati assertorum opiniones necessariis pariter ac luculentis rationibus evertuntur. Parisiis, ex officina Thomæ Brumennii, in clauso Brunello, sub signo Olivæ. 1575, in-4° (B. N. Rés. R. 886).

Du Vair. — Les Œuvres du sieur Du Vair, premier president au Parlement de Provence. Nouv. édit. Rouen, Osmond 1612, in-8°.
— La Sainte Philosophie.
— De la Constance et Consolation es calamites publiques.
— Actions et traictez oratoires. Edit. critique par Radouant. Paris, 1911, in-8°.

Hotman (Inf.). — Trois divers traittez du feu sieur d'Infandic Hotman : De la Providence divine. — Du progrès de l'âme raisonnable depuis sa creation jusques à sa beatitude. — Le philosophe. Advis sur les diverses occupations des hommes. Paris, 1596-7

A. Jamin. — Les Œuvres poétiques d'Amadis Iamyn — au Roy de France et de Pologne. — A Paris, par Mamert Patisson, MDLXXV, in-4°.
— Discours de la Philosophie à Passicharis et à Rodanthe. A Paris, pour Félix Le Mangnier libraire, au palais, en la Gallerie allant à la chancellerie, 1584, in-12.

Jodelle. — Les Œuvres et Meslanges poetiques d'Est. Jodelle sieur du Lymodin. Paris, Chesneau, 1579, in-f°.
— Œuvres et Melanges poetiques. Paris, 1583, in-12.

Lambin-Muret. — Trium dissertissimorum virorum præfationes ac Epistolæ familiares aliquot Mureti, Lambini et Regii, quibus... doctissimi ac eloquentissimi viri Pauli Manutii præfationes adjuximus... Parisiis. Apud Ægidium Maugier, 1579.

La Mothe Le Vayer. — Petit discours chretien de l'immortalité de l'âme avec le corrollaire. Paris, 1637, in-8°.

— Cinq Dialogues faits à l'imitation des Anciens par Oratius Tubero. Au Liège, chez Grégoire Rousselin. MDCLXXIII, in-12.

— Œuvres. Paris, Courbé, 1656, 2 vol. in-f°.

La Primaudaye (Pierre de). — Academie française en laquelle il est traicté de l'institution des mœurs et de tout ce qui concerne le bien et heureusement vivre en tous estats et conditions... par P. de la Primaudaye. Seconde édition. Paris, in-f°, MDLXXIX.

— Suite de l'Academie en laquelle il est traité de l'homme et comme par une histoire naturelle du corps et de l'âme est discouru de la creation, matiere, composition, forme, nature, utilité et usage de toutes les parties du batiment humain et des causes naturelles de toutes affections et des vices : et singulierement de la nature, puissances, œuvres et immortalité de l'âme. Paris, 1594, in-f°.

— Philosophie chrestienne de l'academie française (Genève, 1584, in-f°).

Le Caron (Louis, dit Charondas). — De la Tranquillité d'esprit, livre singulier ...extrait des discours philosophiques de L. Charondas le Caron, parisien. Paris, J. du Puy, 1588.

— Les Dialogues de Loys le Caron, parisien. A Paris pour Jean Longis libraire... 1556, in-8° (Pour le détail des dialogues voir l'étude sur L. Le Caron).

Lostal (P. de). — Les Discours philosophiques de Pierre de Lostal sieur d'Estrem, esquels est amplement traitté de l'essence de l'âme et de la vertu, morale. Au roy de Navarre.. Paris, pour Jacques du Puys, libraire juré, à la Samaritaine près le Collège de Cambray. MDLXXIX, in-8° (Bibl. de la Société d'hist. du Protest. n° 13837).

Montaigne. — Les Essais, publiés d'après l'édition de 1588 avec les variantes de 1595, par H. Motheau et D. Jouaust. Librairie des Bibliophiles, 7 volumes in-18.

— Les Essais, texte original de 1580, avec les variantes de 1582 et 1587, publié par R. Dezeimeris et H. Barckhausen. Paris-Bordeaux, 1870-1873, 2 vol. in-8°.

Neufville (Jean de). — Joannis Neovillei Genuillani de pulchritudine animi libri V. In epicureos et atheos homines hujus sæculi. Paris, G. de Pré, 1556, in-8°.

Pasquier (Etienne). — Œuvres. Amsterdam, 1723, 2 vol. in-f°.

Queri. — De Fati expugnatione libellus, 1575.

RICHEOME (Louis). — Trois Discours pour la religion catholique, des miracles, des saincts et des images. A. Bourdeaus, par S. Millanges, 1597, in-8° (Réédité à Rouen chez J. Osmont, 1602, in-12).

RONSARD. — Œuvres, édition Blanchemain. Paris 1857-1867, 8 vol. in-16.
— Œuvres, Marty-Laveaux. Paris, 1887-1893, 6 vol. in-8°.
— Œuvres, P. Laumonier, Paris, 1914-1919, 8 vol. in-8°.

DE SERRES (Jean). — De l'Immortalité de l'âme representée par preuves certaines et par les fruicts excellens de son vray usage, par Jan de Serres. Discours autant necessaire comme le temps est corrompu. A Lyon pour les frères de Gabiano. — A la fin : A Lyon par les héritiers de Pierre Roussin, 1596, in-8°.

STOBÉE. — Joannis Stobæi eclogarum libri duo quorum prior physicas, posterior ethicas complectitur, nunc primum græce editi, interprete G. Cantero. Antverpiæ, 1575, in-f°.

TAHUREAU. — Les Dialogues non moins profitables que facetieux. Ed. Conscience. Paris, Lemerre, 1871, in-16.

PONTUS DE TYARD. — Mantice. Lyon, 1558 (B. N., Res. R. 307), in-4°.
— Deux Discours de la nature du monde et de ses parties à scavoir le premier curieux traittant de choses materielles et le second curieux des intellectuelles, par Pontus de Tyard, Seigneur de Bissy. A Paris, par Mamert Patisson, imprimeur du Roy au logis de Robert Estienne. MDLXXVIII, in-4° (B. N., R. 2873-4).
— Discours philosophiques. Paris, Langelier, 1587, in-4° (B. N., R. 3437) édition des œuvres philosophiques qui contient : Les Deux Solitaires (1552 et 1555); Mantice (1558); Deux Discours de la nature du monde (1578); le tout revu et augmenté.

E) Athées et incrédules postérieurs à 1553

(AVEC LEURS ADVERSAIRES)

BODIN. — Les Six Livres de la Republique, par Jean Bodin, angevin. Lyon, 1579, pet. in-f°.
— Colloquium Heptaplomeres de abditis rerum sublimium arcanis. Traduction française publiée par M. Chauviré : colloque de J. Bodin. Des secrets cachez des choses sublimes entre sept scavans qui sont de differents sentiments (Extraits). Paris, 1914, in-8°.

CHARRON. — Les Trois Veritez contre les athées, idolatres, juifs, mahumetans, heretiques et schismatiques. Le tout traicté en trois livres. — Avec l'indice des principales matieres. — A Bourdeaus, par S. Millanges, Imprimeur ordinaire du Roy. MDXCIII, pet. in-8°.

CHEFFONTAINES. — Novæ illustrationis christianæ fidei adversus impios, libertinos, atheos, epicureos et omne genus infideles a Christoforo de Capite Fontium archiepiscopo Cæsariensi, quondam generali ministro Ordinis Minorum, conscriptæ, epitome. Parisiis, ap. Arnoldum Sittard, 1586, in-8°.

DU BARTAS. — Commentaires et Annotations sur la semaine de la création, etc. par G. de Saluste, seigneur du Bartas. Paris, 1583, in-4°.

— Première Semaine ou Création de G. de S. Paris, 1603, in-12.

— Seconde Semaine de G. de S. Anvers, 1591, in-8°.

— La Muse chrestienne de G. de S. Bordeaux, Millanges, 1574, in-4°. — Pour les autres œuvres je me suis servi de la belle édition citée ci-dessus de 1583 commentée par S. Goulard.

DUCHESNE (Jh). — Le Grand Miroir du monde, par Jh du Chesne, sieur de la Violette. Deuxième édition, reveue, corrigée et augmentée en divers endroits et d'un livre entier par l'auteur. Lyon, 1593, in-8°. — La première édition (1587) ne contient que les cinq premiers livres.

DU FAIL (Noël). — Contes et Discours d'Eutrapel, édition Jouaust-Hippeau. Paris, Librairie des Bibliophiles, 1875, 2 vol. in-4°.

— Propos rustiques. Texte original de 1547 avec introduction, éclaircissements et index par A. de la Borderie. Paris, Lemerre, 1878, in-18.

DU MONIN. — Les Nouvelles Œuvres de Jean Edouard Du Monin, poète philosophe, contenant discours, hymnes, odes, amours, contramours, etc. Paris, 1581, in-12.

— L'Uranologie, ou le Ciel, contenant, outre l'ordinaire doctrine de la sphère, plusieurs beaux discours — Miscellaneorum poeticorum libri. Paris, 1583, in-8°.

DU PLESSIS-MORNAY. — De la Verité de la religion chrestienne contre les athées, epicuriens, payens, juifs, mahumedistes et autres infideles. Par Philippe de Mornay sieur du Plessis Marly, s. l. Pour Antoine Chappin MDLXXXII (2e édition) in-8°. La 1re édition est d'Anvers 1581, in-4°.

DU VAL (Pierre). — De la Grandeur de Dieu. Paris, 1553, in-8°.

— De la Puissance, Sapience et Bonté de Dieu. Paris, 1558, in-8°.

Henri ESTIENNE. — L'Introduction au traité de la conformité des merveilles anciennes avec les modernes ou traité preparatif à l'Apologie pour Herodote (Genève) 1566, pet. in-8°.

GARASSE. — La Doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps ou pretendus tels, contenant plusieurs maximes pernicieuses

à l'Estat, à la religion et aux bonnes mœurs, combattue et renversée par le P. François Garassus de la compagnie de Jesus. A Paris chez Sebastien Chappelet..., MDCXXIII, in-4°.

— La Somme theologique des veritez capitales de la religion chrestienne. Paris, 1625, in-f°.

Gentillet. — Discours sur les moyens de bien gouverner et maintenir en bonne paix un royaume ou autre principauté, divisés en trois livres, à scavoir du conseil, de la religion, et police que doit tenir un prince. Contre Nicolas Machiavel Florentin. Paris, 1576, in-8°.

La Noue (François de). — Discours politiques et militaires. Lyon, 1595, in-16.

Le Fèvre de la Boderie. — L'Encyclie des secrets de l'éternité. Anvers, Plantin, 1570, in-4°.

— La Galliade ou de la Revolution des arts et sciences... Paris. G. Chaudière, 1578, in-4°.

— L'Harmonie du Monde divisée en trois cantiques. Œuvre singulier et plein d'admirable erudition. Premierement composé en Latin par Fcois Georges Venitien, et depuis traduict et illustré par Guy Le Fevre de la Boderie secretaire de Mgr frere unique du Roy et son interprete aux langues estrangeres. Plus l'Heptaple de Jean Picus comte de La Mirandole translaté par Nicolas Le Fevre de la Boderie. A Paris, chez Jean Macé, 1578, in-f°. (Le premier ouvrage est la traduction du *De harmonia mundi cantica tria*, de F. Georgio).

— De la Religion chrestienne par Marsile Ficin avec la harangue de la dignité de l'homme par Jean Picus comte... de la Mirandole, le tout trad. en françois par G. Le Fevre de la Boderie. Paris, 1578, in-8°.

— De la Nature des Dieux de Marc. Tul. Ciceron, pere de l'eloquence et philosophie romaine, traduit en françois par Guy Le Fevre... de la Boderie. A Roy tres chrestien Henri III. Paris, Ab. Langelier, 1581, in-4°.

L'Espine (Jean de). — Excellents Discours de Jean de l'Espine angevin, touchant le repos et contentement de l'esprit, contenant infinies doctrines et fermes consolations à toutes sortes de personnes affligées en ces derniers temps. Plus y est ajousté un traité de la Providence de Dieu. Le tout revu et corrigé par l'auteur. La Rochelle, Haultier, 1591.

Mersenne (M.). — L'impiété des deistes, athées et libertins de ce temps combatue et renversée de point en point par raisons tirées de la philosophie et de la theologie. Ensemble la refu-

tation du Poème des deistes par F. Marin Mersenne de l'Ordre des PP. Minimes. A Paris chez P. Bilaine, MDCXXIV. Seconde partie ibid. MDCXXIV, in-8° (B. N., D. 21572).

— F. Marini Mersenni, O. M. F[ci] de Paula, Quaestiones celeberrimæ in genesim cum accurata textus explicatione. In hoc volumine athei et deistæ impugnantur et expugnantur. Lutetiæ, Seb. Cramoisy, 1623, in-f°.

PACARD (Georges). — Theologie naturelle ou recueil contenant plusieurs argumens prins de la nature contre les epicuriens et atheistes de nostre temps, par Georges Pacard Segusien. Seconde edition reveue et augmentée par l'auteur. A Niort, par Ant. André, 1611, in-8°.

SAINTE-MARTHE (Gaucher, dit Scévole I). — Scevolæ Sammarthani opera tum poetica tum ea quæ soluta oratione scripsit. Lutetiæ, Durand, 1616.

SILHON. — De l'Immortalité de l'âme. Paris, 1634, in-4°.

VIRET (P.). — Exposition de la doctrine de la foy chrestienne, touchant la vraye cognoissance et le vray service de Dieu : et la trinité des personnes en l'unité de l'essence divine, et en la manifestation d'iceluy en la creation tant du grand que du petit monde, et en sa providence en toutes les creatures, et principalement en la nature humaine : et touchant la cheute du genre humain : et la naissance et accroissement et estat ordinaire tant de la vraye que de la fausse Eglise. — Par Pierre Viret. — Par Jean Rivery. 1564. Préface à l'Eglise de Montpellier, Lyon, 12 décembre 1563. In-f° de 904 pages (second volume de l'*Instruction chrestienne*).

ZACHARIE DE LIZIEUX (le P.). — Seculi genius Petro Formiano authore. Parisiis. Seb et Gabr. Cramoisy, 1653.

II. — ÉTUDES

1. — Sur le Rationalisme philosophique.

BALZO (Carlo del) — L'Italia nella letteratura francese dalla caduta dell' imperio romano alla morte di Enrico IV. Roma, 1905, in-8°.

BECKER (H.). — Un Humaniste au XVI[e] s. : Loys Le Roy. Paris, 1896, in-8°.

BERTHELIN (Egmont). — Etude sur Amadis Jamyn, poète du XVI[e] s., né à Chaource près Troyes. Son temps, sa vie, ses œuvres, par M. E. Berthelin. Troyes, 1859, in-8° (Extrait des Mémoires de la Société académique de l'Aube, t. XXIII, 1859).

Biagio Brugi. — Gli antichi Scolari di Francia allo studio di Padova (Mélanges Picot). Paris, 1913, in-8°.

Bonnefon (P.). — Pierre de Pascal, historiographe du roi (1528-1565). Paris, 1883, in-4°.

Boulmier. — Estienne Dolet. Sa vie, ses œuvres, son martyre, par Joseph Boulmier. Paris, Aubry, 1857.

Bourilly (V.-L.). — Guillaume du Bellay, seigneur de Langey. Paris, 1904, in-8°.

Charbonnel (Roger). — La Pensée italienne au XVI[e] s. et le courant libertin. Paris, 1917, in-8°.

Clément (L.). — De Adriani Turnebi regii professoris præfationibus et poematibus. Picard, 1899, in-8°.

Compayré (G.). — De Ramundo Sabundo ac de Theologiæ naturalis libro. Paris, 1873, in-8°.

Copley Christie (Richard). — Et. Dolet, martyr de la Renaissance (traduction G. Stryenski). Paris. 1886, in-8°.

Costa (Emilio). — Paolo Belmisseri, poeta Pontremolense del sec. XVI. Torino, Ermanno Lœscher, 1887. Plaquette de 31 pages in-8°.

Dejob (Ch.). — Marc-Antoine Muret. Paris, Thorin, 1881, in-8°.

Delaruelle. — Répertoire... de la correspondance de G. Budé. Paris, 1907, in-8°.

— G. Budé. Paris, 1907, in-8°.

— Notes biographiques sur Nicolas Bérault (Revue des Bibliothèques, 1902).

Diecman (L.-J.). — De naturalismo cum aliorum tum maxime Jo. Bodini, ex opere ejus manuscripto de abditis rerum sublimium arcanis, schediasma inaugurale L. Jo. Diecmanni Stadens. — Recusum Lipsiæ, a. MDC. LXXXIV, sumptu Jo. Frid. Gledistschii, typis Krügerianis.

Favre (J.). — Olivier de Magny (1529-1561). Paris, 1885, in-8°.

Figard (L.). — Un Médecin philosophe au XVI[e] s. Etude sur la psychologie de J. Fernel. Paris, 1903, in-8°.

Flamini. — Il Cinquecento (Storia letteraria d'Italia, scritta da una societa di professori. Milano, 8 vol. in-4°. tome VI).

— Studi di Storia letteraria italiana e straniera.

Fouillée (Alf.). — La Philosophie de Platon. Exposition, histoire et critique de la théorie des idées Paris, 1869, 2 vol. in-8°.

Galtier. — Etienne Dolet. Sa vie. son œuvre, son caractère, ses croyances Paris, 1907. in-12.

Gardair. — Corps et Ame. Essai sur la philosophie de saint Thomas. Paris, 1896, in-16.

Gaullieur. — Histoire du collège de Guyenne. Paris, 1874, in-8°.

Gebhard. — Rabelais. La Renaissance et la Réforme. Paris, 1877, in-8°.

Hamelin (O.). — Le Système d'Aristote. Paris, Alcan, 1920, in-8°.

Hauvette (H.). — Un Exilé florentin à la cour de France au XVIe s. Luigi Alamanni. Paris, 1903, in-8°.

Heulhard. — Rabelais et ses voyages en Italie. Paris, 1894, in-4°.

Jugé. — Nicolas Denisot, du Mans (1515-1559). Essai sur sa vie et ses œuvres. Paris-Le Mans, 1907, in-8°.

— Jacques Peletier, du Mans (1517-1582). Essai sur sa vie, son œuvre, son influence. Paris-Le Mans, 1907, in-8°.

Lanson (G.). — Origines et premières manifestations de l'esprit philosophique dans la littérature française de 1675 à 1748 (Revue des cours et conférences, 1908-1910).

Laumonier. — Chronologie des poésies de Ronsard. La Flèche, 1903, in-8°.

Launoy (Jean de). — De varia Aristotelis fortuna in academia parisiensi. Extraneis hinc inde ornata præsidiis liber... Editio secunda et correctior. Hagæ Comitum, apud Ad. Ulacq. MDCLVI.

— Regii Navarræ gymnasii parisiensis historia. Paris, 1677, 2 vol. in-4°.

Lefranc (A.). — Les dernières Poésies de Marguerite de Navarre. Paris, 1896, in-8°.

— Le Platonisme dans la Renaissance (Revue Hist. litt., 1896).

— Marguerite de Navarre et le Platonisme (Bibliothèque de l'Ecole des Chartes, 1897-8).

— Histoire du Collège de France des origines au Premier Empire. Paris, 1893, in-8°.

— Les Idées religieuses de Marguerite de Navarre (Bullet. d'Hist. du Protest. français, 1897).

Le Roux de Lincy. — Recherches sur Grolier. Paris, 1866, in-8°.

Mabilleau. — Cesar Cremonini. La philosophie de la Renaissance en Italie. Paris, 1881, in-8°.

Marangoni (G.). — Laz. Bonamico e lo studio Padovano nella prima meta del cinquecento (Nuovo Arch. Veneto, 1901, p. 306 et suiv.).

Mémoires de la Société d'Histoire de Paris et de l'Ile de France (t. XXI, 1894).

Mugnier. — Ant. Govéan, prof. de droit. Paris, 1901, in-8°.

— La Vie et les Poésies de Jean de Boyssonné. Paris, 1897, in-8°.

Nolhac (P. de). — Un Humaniste ami de Ronsard : Pierre de Paschal. Revue d'Histoire littéraire de la France, 1918.

Ollé-Laprune. — De la Certitude morale. Paris, 1880, in-8°.
— La Raison et le Rationalisme. Paris, 1906, in-8°.

Paquier. — L'Humanisme et la Réforme. Jérome Aléandre (1480-1529). Paris, 1900, in-8°.

Picot. — Les Français à l'Université de Ferrare aux XVe et XVIe s. (Journal des savants, février-mars 1902) (Tirage à part, in-4°).

— Professeurs et étudiants de langue française à l'Université de Pavie aux XVe et XVIe s. (Bulletin philologique et historique, 1915, p. 8-90).

— Les Français italianisants au XVIe s. Paris, 1907, 2 vol. in-8°.

— Les Italiens en France au XVIe s. (Bulletin Italien de 1901, 1902, 1903, 1904, 1917, 1918).

Pinvert (L.). — Lazare de Baïf. Paris, 1900, in-8°.

Plattard. — L'Œuvre de Rabelais. Paris, 1910, in-8°.

Radouant. — Guill. du Vair, L'Homme et l'Orateur jusqu'à la fin des troubles de la ligue (1556-1596). Paris, 1907, in-8°.

Renan (E.). — Averroès et l'Averroïsme. Paris, 1866, in-8°.

Ruutz Rees (Carol.). — Ch. de Sainte-Marthe, 1512-1555. New York, Columbia University press, 1910, in-8°.

— Ch. de Sainte-Marthe (1512-1555), Etude sur les premières années de la Renaissance. Trad. par Bonnet, préface de A. Lefranc. Paris, 1917, in-8°.

Sabrié (J.-B.). — De l'Humanisme au Rationalisme. Pierre Charron (1541-1603): l'homme, l'œuvre, l'influence. Paris, 1913, in-8°.

Samouillan (A.). De Petro Bunello Tolosano ejusque amicis. Paris, 1891, in-8°.

Simar. — Christophe de Longueil humaniste (1488-1522) (31e fasc. des travaux de l'Université de Louvain, 1911).

Strowski (F.). — Montaigne. Paris, 1906, in-8°.

— Saint François de Sales. Introduction à l'Histoire du sentiment religieux au XVIIe siècle. Paris, 1898, in-8°.

— Pascal et son temps. Paris, 1907, 3 vol. in-16

Texte. — Influence italienne dans la Renaissance française. Etudes de littérature européenne. Paris, 1898, in-8°.

Villey. — Les Sources et l'Evolution des Essais de Montaigne. Paris, 1908, 2 vol. in-8°.

WADDINGTON-KASTUS (C.). — De Rami vita, scriptis, philosophia. Paris, 1848, in-8°.

WEILL. — De vita et indole G. Postelli. Paris, 1892, in-8°.

ZANTA (Mlle Léontine). — La Renaissance du stoïcisme au XVIe siècle. Paris, 1914, in-8°.

2. — Sur le Rationalisme théologique.

BARNAUD. — P. Viret. Sa vie et son œuvre. Saint-Amans, 1911, in-8°.

BEUZART. — Ses hérésies pendant le Moyen Age et la Réforme jusqu'à la mort de Philippe II, 1598, dans la région de Douai, d'Arras, et au pays de l'Alleu. Thèse de doctorat en théologie. Le Puy, 1912, in-8°.

BUISSON (Fd). — Sébast. Castellion. Sa vie et son œuvre (1515-1563). Paris, 1892, 2 volumes in-8°

CALVET (Jean). — Histoire de la ville de Saint-Amans. Castres, 1887.

CAMPANELLA. — Atheismus triumphatus. Rome, 1631, in-f°.

CHAUVIRÉ. — Bodin auteur de la République. — Paris, 1917, in-8°

CHENEVIÈRE (Ad.). — Bonaventure des Periers. Paris, 1886, in-8°.

COCHLÆUS (Johannes). — XXI articuli Anabaptistarum.. confutati et unde originem habuerint ostentio. Coloniæ, s. d.

DELACROIX (H.). — Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au XIVe s. Paris, 1899, in-8°.

— Les Grands Mystiques chrétiens. Paris, 1908, in-8°.

DIDE (Aug.). — Michel Servet et Calvin. Paris, 1908, in-8°.

EXKHOUD (G.). — Les Libertins d'Anvers, légende et histoire des Loïstes. Paris, 1912.

FEUGÈRE (G.). — Essai sur la vie et les ouvrages de Henri Estienne, suivi d'une étude sur Scévole de Sainte-Marthe. Paris, Delalain, 1853, in-8°.

— Erasme, sa vie et ses œuvres. Paris, 1873, in-8°.

GODET — Tragique Histoire d'Haymon de la Fosse. Revue des Et. Rabel., 1914, p. 168-190.

HAAG. — France protestante (1847-1859), 9 vol. in-8°.

— 2e édition. Paris, 1877-1888, 6 vol. in-8°.

HAUSER. — François de la Noue (1531-1595). Paris, 1892, in-8°.

— De l'Humanisme et de la Réforme en France, 1512-1552 (Revue historique, 1897, p. 258 et suiv. Reproduit dans : Etudes sur la Réforme française. Paris, 1909, in-8°).

Hogu (L.). — Etude sur Jean de l'Espine. Biblioth. de l'Ecole des Hautes-Etudes, 1913.

Humbert (A.). — Les Origines de la théologie moderne. Paris, 1911, in-8°.

Imbart de la Tour. — Les Origines de la Réforme, 1905-1914, 3 vol. in-8°.

— Erasme. L'Evangélisme catholique (Revue des Deux-Mondes, 15 mai 1913).

Jaujard (G.). — Essai sur les Libertins spirituels de Genève d'après de nouveaux documents. Thèse présentée à la Faculté de théologie protestante de Paris, par Georges Jaujard, 1890, in-8°.

Lichtenberger. — Articles sur Suso, dans Revue des cours et conférences du 22 juin 1910, 17 nov. 1910, 24 nov. 1910, 8-15 déc. 1910.

— Art. sur Tauler : Revue philosophique du 1er septembre 1911.

Nisard (D.). — Renaissance et Réforme (Erasme, Th. Morus, Mélanchthon). Paris, 1877, in-8°.

Parturier (E.). — Les Sources du mysticisme de Marguerite de Navarre à propos d'un manuscrit inédit, par E. Parturier. Revue de la Renaissance, 1904, pages 1-16, 49-62.

Perrens. — Les Libertins. Paris. 1896, in-8°.

Pellissier. — La Vie et les Œuvres de Du Bartas. Paris, 1882, in-8°.

Philipot (Em.). — Essai sur le style et la langue de Noël du Fail. Paris. 1914, in-8°.

— La Vie et l'Œuvre littéraire de N. du Fail. Paris, 1914, in-8°.

Ræmond (Florimond de). — L'Histoire de la naissance, progrez et decadence de l'heresie de ce siècle, divisée en huict livres... Rouen, MDCXXIII, in-4°.

Renaudet. — Préréforme et Humanisme à Paris pendant les premières guerres d'Italie (1595-1517). Paris, 1916, in-8°.

— Erasme, Sa vie, son œuvre jusqu'en 1517, d'après sa correspondance (Revue histor., novembre 1912, février 1913).

3. — Répertoires, Sources bibliographiques.

Altamura (Amb. de). — Bibliothecæ Dominicanæ incrementum, 1677, in-f°.

Argelati. — Bibliotheca scriptorum mediolanensium. Milan, 1775, 2 vol, in-f°.

BAYLE. — Dictionnaire historique et critique. Nouvelle édition augmentée de notes extraites de Chaufepié, Joly, La Monnoie, Leduchat, L.-J. Leclerc, Prosper Marchand, etc. Paris, Desoer, 1820, 16 vol. in-8°.

— Bibliotheca scriptorum ordinis minorum S. Francisci capucinorum, a Fr. Dionysio Genuensi, ejusdem ordinis professore, contexta, 2e édit. Genuæ, 1691, in-f°.

BRUCKER. — Jacobi Bruckeri Historia critica philosophiæ. Lipsiæ, apud Bernh. Chistoph. Breitkopf. MDCCXXXXIII, 6 vol. in-4°.

BRUNET. — Manuel du Libraire, 5e édit., 6 vol. in-8°.

BUDDEUS. — Traité de l'athéisme et de la superstition. Traduit par Louis Philon. Publié par J. Chr. Fischer. Amsterdam, 1740, in-4°.

DU BOULAY (C.-E.). — Historia universitatis parisiensis. Paris, 1665-1673, 6 vol. in-f°.

DU PLESSIS D'ARGENTRÉ. — Collectio judiciorum de novis erroribus qui ab initio duodecimi seculi post incarnationem Verbi usque ad annum 1632 in ecclesia proscripti sunt et notati. Paris, 1724-1736, 3 vol. in-f°.

FÉRET. — La Faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres. L'Epoque moderne. Paris, 1900-1907, 5 vol. in-8°.

FRANÇOIS Ier. — Catalogue des actes de François Ier. Paris, 1887-1908, 10 vol. in-8°.

GUILLEBAUD (Pierre, dit PIERRE DE SAINT-ROMUALD). — Trésor chronologique et historique contenant ce qui s'est passé de plus remarquable et curieux dans l'Estat tant civil qu'ecclésiastique depuis l'an de J.-C. 1200 à l'an 1647. Paris, 1642-1647, 3 vol. in-f°.

HAUSER. — Les Sources de l'histoire de France, XVIe siècle. Paris, 1906-1912, 3 vol. in-8°.

LACHÈVRE (Frédéric). — Le Libertinage devant le Parlement de Paris. Le procès du poète Théophile de Viau (1623-1625). Paris, 1909, 2 vol. in-4°.

— Bibliographie des recueils de poésies libres et satiriques publiés de 1597 à 1700. Paris, 1901 à 1905.

— Les Recueils de poésies libres et satiriques publiés depuis 1600 à la mort de Théophile (1626). Paris, 1914.

— Le Prince des libertins du XVIIe siècle, J. Vallée des Barreaux (1599-1673). Paris, 1907, in-8°.

— Mélanges. Paris, 1920.

La Croix du Maine. — Les Bibliothèques françaises de La Croix du Maine et Du Verdier. Edition Rigoley de Juvigny, 1777, 6 volumes in-4°.

Lecky. — History of the rise and influence of rationalism in Europe. London, 1900, 2 vol. in-8°.

Ménage. — Anti-Baillet, ou Critique du livre de M. Baillet intitulé jugement des savants par M. Ménage. La Haye, 1690, 2 vol. in-12.

Morhoff. — Dan. Georg. Morhofii Polyhistor, sive de notitia auctorum et rerum commentarii. Ed. de 1708, 2 vol. in-4°.

Nicéron. — Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres dans la république des Lettres, avec le catalogue raisonné de leurs ouvrages. Paris, 1727-1745, 43 vol. in-12.

Panzer. — Annales typographici ab artis inventæ origine ad annum MD; ad anno MDI ad annum MDXXXVI (1798-1803), 6 vol. in-4°.

Picavet. — Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales. Paris, 1905, in-8°.

Quétif-Echard. — Scriptores ordinis Prædicatorum. Paris, 1721-1729. 2 vol. in-f°.

Reimmann (J.-F.). — Jac. Frid Reimmanni... Historia universalis atheismi et atheorum falso et merito suspectorum, apud Judæos, ethnicos, christianos, muhamedanos, ordine chronologico descripta et a suis initiis ad nostra tempora deducta. Hildesiæ, 1725, in-8°.

Renouard. — Annales de l'imprimerie des Etiennes. Paris, 1837, 2 vol. in-8°.

— Bibliographie des impressions et des œuvres de Josse Badius Ascensius, imprimeur et humaniste (1462-1535). Paris, 1908-1913, in-8°

Saldenus. — De libris varioque eorum usu et abusu libri duo. Amstelodani, Boom, 1768.

Sandius. — Bibliotheca Anti-Trinitariorum, sive catalogus scriptorum et succincta narratio de vita eorum auctorum, qui præterito sæculo, vulgo receptum dogma de tribus in unico Deo per omnia æqualibus personis vel impugnarunt, vel docuerunt solum Patrem D. N. Jesu Christi esse illum verum seu altissimum Deum. Opus posthumum Chr. Sandii. Freistadii, apud Joan. Aconium, 1684, in-8°.

Sorel (Ch.). — La bibliothèque françoise. Paris, 1667, in-12.

Symonds (John Addington). — Renaissance in Italy. London, 1897, 8 vol. in-8°.

Tilley (Arthur). — The Litterature of the french Renaissance. Cambridge, 1904, 2 vol. in-8°.

TIRABOSCHI. — Storia della letteratura italiana. 1787, 16 vol. in-4°.

VOETIUS. — Gisb. Voetii Dissertationes selectæ theologicæ. Ultrajecti, 1648.

WADDING (L.). — Scriptores Ordinis Minorum. Romæ, 1650, in-f°.

4. — Mémoires, études diverses.

BARILLON. — Journal de Jean Barillon, secrétaire du chancelier Duprat (1515-1521), publié par P. de Vaissière (1897-1899). Bibl. de la Société de l'histoire de France, 2 vol. in-8°.

BAUDRILLARD (Mgr A.). — L'Eglise catholique, la Renaissance, le Protestantisme. Paris, 1912, in-12.

BOISSIER (G.). — La Fin du paganisme. Paris, 1895, 2 vol. in-8°.

CARLOIX (V.). — Mémoires sur la vie du maréchal de Vieilleville par Vincent Carloix, son secrétaire. Paris, 1757, 5 vol. in-12; Paris, A. Desrez, 1836, in-8°.

CLERVAL. — De Judoci Chichtovei Neoportuensis doctoris theologi parisiensis... vita et operibus. Paris, 1894, in-8°.

DEDIEU. — Les Origines de la morale indépendante (Revue pratique d'Apologétique, juin-juillet 1909).

DESJARDINS (A.). — Les Sentiments moraux au XVIe s. Paris, 1886, in-8°.

DEZEIMERIS (Reinhold). — De la Renaissance des lettres à Bordeaux au XVIe s. Bordeaux, 1864, in-8° de 66 pages.

DRIART (P.). — Chronique parisienne de Pierre Driart, chambrier de Saint-Victor, (1522-1535), publié par P. Bournon dans les Mémoires de la Société d'histoire de Paris et de l'Ile-de-France, t. XXII, 1895.

DU VERDIER (A.). — Les Diverses Leçons d'Antoine du Verdier, sieur de Vauprivaz suivant celles de P. Messie. Lyon, 1576, in-8°.

DU BELLAY (J.). — Deffence et Illustration de la langue françoyse, édit. Chamard. Paris, 1904, in-8°.

FONTAINE (Simon). — Histoire catholique de nostre temps. Paris, 1562. (Il y a une édition de 1558).

GAILLARD. — Histoire de François Ier. Paris, 1819, 4 vol. in-8°.

GOUJET. — Mémoire historique sur le Collège royal de France, 2e édit. Paris, 1758, 3 vol. in-12.

GRIN. — Journal de François Grin, religieux de Saint-Victor (1554-1570) par le baron de Ruble. — Collection de la Société d'histoire de Paris et de l'Ile-de-France, t. XXI, 1894.

GUIRAUD. — L'Eglise et les Origines de la Renaissance. Paris, 1902, in-12.

GUY (Henri). — Histoire de la poésie au XVIe siècle. Paris, 1910, in-8°, t. I.

HUET (P.-D.). — Origines de la ville de Caen. Rouen (2e édit.), 1706, in-8°.

Journal d'un Bourgeois de Paris (1515-1536), réédité par Bourrilly. Paris, 1910, in-8°.

LE ROY (L.). — Voir Lambin.

MESSIE. — Les Diverses Leçons de Pierre Messie, gentilhomme de Séville, mises de castillan en françois par Claude Gruget, parisien. Tournon, 1610, pet. in-8°.

PELLISSIER (G.). — La vie et les œuvres de Du Bartas. Paris, 1882, in-8°.

QUICHERAT. — Histoire de Sainte-Barbe. Paris, 1860-1864, 2 vol. in-8°.

Revue des Langues Romanes (abrégé R. L. R.), 1893-1895

Revue des Etudes Rabelaisiennes (abrégé R. E. R.), 1903-1912.

Revue du XVIe siècle, 1913-1921.

Revue de la Renaissance, 1902-1906

RICCOBONI (Ant.). — De Gymnasio patavino Antonii Riccoboni commentariorum libri sex... Patavii MDIIC.

VANDER HÆHGEN. — Bibliographie des œuvres d'Erasme. Gand. 1900-1907, 5 vol. in-16.

VERSORIS. — Livre de Raison de Me Nicolas Versoris, avocat au Parlement de Paris (1519-1530), publié par Fagniez dans les Mémoires de la Société de l'Histoire de Paris et de l'Ile-de-France, t. XII (1885).

TABLE DES NOMS D'AUTEURS

A

D

E

H

I

J

M

N

O

P

Q

R

S

T

V

X

Z

—

TABLE DES MATIÈRES

LIVRE II (1542-1553)

SECTION Ire. — Rationalisme philosophique.

Section II. — Rationalisme théologique

DEUXIÈME PARTIE

Le Rationalisme dans la Littérature française de la Renaissance (1553-1601).

LIVRE PREMIER — Les Rationalistes padouans.

LIVRE II. — « Athéistes » et « Achristes »

PAGES

Errata

Page 7, ligne 1 : scolastiques *ajouter* : de la décadence.
— 19, note 1, ligne 2 : Vellius *lire* : Velleius
— 26, ligne 2 : siècle, les *lire* : siècle. Les
— 30, ligne 1 : lui (1). ...influnce *lire* : lui (1) ». ...influence
— 32, ligne 9 : du divin *lire* : de saint
— 34, ligne 13 : âme est à la fois *lire* : âme, à la fois
— 39, ligne 5 : comparées (1) *lire :* comparées (1) »
— 49, note 1, fin : Référence de Pline *à reporter* à la note 4
— 69, note 10, ligne 2 : Charles Richier *lire* : Christophe Richier
— 72, ligne 14 : liens, *lire* : liens.
— 73, ligne 3 : Morand *lire* : Marand
— 83, ligne 5. Boyssonné est aussi ami de Rabelais (*Pantagr.*, III, XXIV.)
— 87, note 2. *Rectifier* : Furnerius est Fournier ou Fornier.
— 96, ligne 21 : cirénonien *lire* : cicéronien
— 98, note 2, ligne 6 : de la traduction *lire :* ou la traduction
— 113, note 3 : 1563 *lire* : 1573
— 120, note 5 : p. 41-42. *lire* : p. 45-46.
— 130, lignes 9 et 11 : j'ai (3) — le presse *lire* : j'ai (1) — te presse
— 141, ligne 1 : Palcaris *lire* : Paleario
— 155, ligne 1 : orthodoxes *lire :* à peu près orthodoxes
— 162, note 3, ligne 4 : auditoris *lire* : auditorio
— 165, note 6; 325, note 1; 377, note 3 : *Réformés lire* : *Réformateurs*
— 166, note 1, ligne 2 : 1542 *lire* : 1452
— 169, note 3, fin : n° 19 *lire* : n° 17
— 171, ligne 18 et note 4 : de l'actuation — prodeunt *lire :* l'actuation — prodeunte
— 176, ligne 6 : *Thealogia lire* : *Theologia*
— 182, ligne 13 : 1552 *lire* : 1522
— 184, 4e ligne avant la fin : certains *lire* : certain
— 189, ligne 1 : inutiles aussi *ajouter :* en apparence
— 195, ligne 9 : livre (3). *lire* : livre (3) ».
— 197, ligne 19 : 1537 *lire* : 1538
— 227, ligne 4 : *naturam*, *lire* : *naturam* »,
— 228, fin du paragr. : lutter (1). *lire* : lutter (1) ».
— 232, note 3 : 1557 *lire* : 1576
— 234, note 1, ligne 1 : forsam *lire* : forsan
— 244, ligne 25 : *organicl lire* : *organici*
— 250, avant-dernière ligne : reste, *lire :* reste;
— 255, ligne 13 : 1548. *lire* : 1547.
— 274, 3e ligne avant la fin : et tenebreux *lire* : ou tenebreux
— 275, ligne 11 : apostres ?, *lire :* apostres ?)
— 279, lignes 3, 17 : amènent — θεομαχεῖν *lire* : amène — θεομαχεῖν
— 281, ligne 16 : de sens *lire* : des sens

Page 282, avant-dernière ligne : miscet [5] *lire* : miscet [5] ».
— 288, note 5 : *Heptaphomeres lire* : *Heptaplomeres*
— 291, ligne 5 : O Romains *lire* : « O Romains
— 296, note 5, ligne 2 : 1562 *lire :* 1542
— 307, ligne 10 : seulement *lire* : seulement :
— 320, note 4, lignes 2 et 13 : ressuscitatum — Paris *lire* : resuscitatum — *Paris*.
— 321, dernière ligne : velin *lire* : vélin
— 337, note 1, dernière ligne : de ce chapitre *lire* : de cette section.
— 347, ligne 13 : entre *lire :* contre
— 353, ligne 8 : est une *lire* : est, une
— 359, note 2, dernière ligne : HERMINJARD, IV, p. 631. *lire* : HERMINJARD, IV, N° 631.
— 368, lignes 4 et 15 : fanatique. — *ὀχρηστὸς* *lire* : fanatique ? — *ὁ χρηστὸς*
— 379, note 2, dernière ligne : ασημους *lire* : ἀσήμους
— 380, note 1, ligne 2 : il *lire* : id
— 382, 4e ligne avant la fin : Villeneuve. Dolet *lire* : Villeneuve, Dolet
— 385, ligne 10 : Aristote : *lire* : Aristote;
— 392, note, ligne 6 : on composé *lire* : ont composé
— 409, lignes 2 et 19 : livres — point » *lire* : lèvres — point »,
— 436, note 3, ligne 1 : fail *lire* : faut
— 461, lignes 3, et dernière; note 4, ligne 3 : Athenagoras — de même — *Bellaracum*. *lire :* Athénagoras — du même — *Belloracum*
— 475, note 5, ligne 1 : 1557 *lire* : 1577
— 477, 8e ligne avant la fin : latin pour *lire* : latin, pour
— 501, ligne 8 : boiray ». *lire* : boiray » [1].
— 522, note 4, avant-dernière ligne : , on *lire* : . On
— 529, lignes 9 et 21 : que — Moyse *lire :* plutôt que — Moïse
— 535, note 2, lignes 7-8 : Calvinistas *lire* : Calvinistæ
— 543, 4e ligne avant la fin : nous voions *lire :* mais voions
— 551, lignes 1 et 3 : démonstratios — suffirait *lire* : démonstration — suffisait
— 570, dernière ligne : ressort *lire* : est du ressort
— 574, 3e ligne avant la fin : dit tel [5]. *lire* : dit tel [5] ».
— 581, ligne 17 : »; Qui *lire* : . « Qui
— 591, dernière ligne : celle *lire* : celles
— 597, paragr. II, ligne 1 : Guy Fèvre *lire :* Guy Le Fèvre
— 598, avant-dernière ligne : signes pour leur *lire* : signes leur
— 624, 3e ligne avant la fin : Duport *lire* : Dupont
— 629, ligne 3 : à mentir *lire* : de mentir

Impr. Oberthür, Rennes—Paris (809-22).